

School of Theology at Claremont



1001 1348630

Sammlung Topelmann

Erste Gruppe

Die Theologie im Ubriff

Band 3



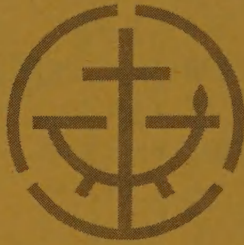
Glaubenslehre

von

Horst Stephan



GERMAN



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

57

1239 |

ST

Glaubenslehre



Gesamtplan der Sammlung auf den letzten Seiten

BT
75
S76

Glaubenslehre

Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung

von

D. Horst Stephan
o. Professor in Marburg

1921

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Alle Rechte,
insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten
COPYRIGHT 1921 BY ALFRED TOPELMANN

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig
860720

Der hochwürdigen
Theologischen Fakultät der Universität Leipzig
in ehrerbietiger Dankbarkeit
gewidmet

Vorwort

Mit einer Monographie über Aufgabe und Methode der systematischen Theologie beschäftigt, erhielt ich die Aufforderung, den Abriss der Glaubenslehre für die Sammlung Töpelmann zu schreiben. Ich nahm sie an, weil die praktische Erprobung mir für die Bedürfnisse der schmerzlich veränderten Zeit notwendiger zu sein schien als die grundsätzliche Erörterung (die vor allem an Wobbermins methodologisches Werk angeknüpft hätte). Denn so viele gute Lehrbücher und Grundrisse wir auch besitzen, es bleibt nach bestimmter Richtung eine Lücke; und sie kam angesichts der heimkehrenden Kämpfer besonders deutlich zum Bewußtsein. Es fehlt ein Buch, das die geschichtliche Art unsers Glaubens und der dogmatischen Arbeit noch kräftiger als ältere mit dem religiösen Erleben und den Fragestellungen der Gegenwart verwebt, das dadurch zugleich mit der Eigenart die Weltweite und die Fruchtbarkeit des evangelischen Glaubens noch deutlicher zeigt. Ein solches Buch muß einerseits alle äußere Bindung durch die innere, die in dem stets erneuten Rückgang auf den lebendigen, obschon geschichtserfüllten Glauben liegt, andererseits die bloße theoretische Beschäftigung mit modernen Gedanken durch die innere Auseinandersetzung mit den Stoffen und Bedürfnissen der Gegenwart ersetzen, und muß durch eine bessere Gruppierung den organischen Zusammenhang der Stoffe schärfer hervortreten lassen. Erst so kann eine wirkliche Glaubenslehre entstehen, die der dogmatischen (und kirchlichen) Entwicklung über ihren toten Punkt hinweghilft. Um dieses Ziel ringt das vorliegende Buch, indem es ohne Rücksicht auf das übliche Schema einfach Wesen, Erkenntnis- und Weltanschauungsgehalt des evangelischen Glaubens herauszuarbeiten sucht.

Eine wirkliche Glaubenslehre vermag auch am ehesten die Schranken der theologischen Richtungen ohne künstliche „Vermittelung“ zu überwinden. Man wird an dem Buche spüren, daß sein Verfasser im Hauptpunkt, dem steten Rückgang auf den lebendigen Glauben, vor allem durch die Linie Schleiermacher-Ritschl-Herrmann bestimmt ist; aber hoffentlich ebenso klar, daß er sich ernstlich bemüht, auch von anderen — konservativen wie „religionsphilosophischen“ — Richtungen zu lernen und der besonderen Bedeutung einer jeden gerecht zu werden. Je tiefer und kräftiger die Glaubenslehre wirklich den Glauben erfafst, desto leichter wird sie auf allen Seiten das erlauschen, was des Glaubens Art besitzt. In diesem Sinn durfte ich es wagen, das Buch der theologischen Fakultät Leipzig zu widmen, der ich für unendlich vieles von meiner Studienzeit bis zur Verleihung der Doktorwürde zu hohem Dank verpflichtet bin.

Ein abgeschlossenes System zu geben, kann von Haus aus nicht die Absicht eines solchen Buches sein. Sie kann es auch deshalb nicht sein, weil der Verfasser sich selbst noch in lebendiger Entwicklung begriffen weiß. Das gilt sogar für die ungemein viel verhandelten Stoffe des 2. Teils, der eigentlichen Glaubenserkenntnis. Bei der letzten Formulierung des 3. Teils, der Weltanschauungsfragen, die erst nach dem Druck des 2. möglich wurde, kam z. B. eine Notwendigkeit zum vollen Bewußtsein, die vorher nur halb-bewußt eingewirkt hatte: die Gruppierung in Gottes- und Heilserkenntnis drängt über sich selbst hinaus zu dem Dreiklang Offenbarung, Erlösung, Schöpfung (vgl. erstmals S. 226). Wie die Auseinandersetzung mit den andern Religionen und Geistesfunktionen, so muß dieser Dreiklang auch das Verständnis des Glaubens und der Glaubenserkenntnis beherrschen. Das müßte in der Anordnung des 2. Teils zum Ausdruck kommen. Ich würde heute 4 Abschnitte bilden: Offenbarung (§ 10 – 13), Erlösung (§ 14 bis 19), Schöpfung (§ 20 f.), Einheit der Glaubenserkenntnis (§ 22 – 24). Die Einzeldarstellung könnte dabei (abgesehen von dem schief zugespitzten Gebrauch der Begriffe rational – irrational u. ä.) fast unverändert bleiben; sie war tatsächlich schon vorher durch den Dreiklang bestimmt.

Erst recht entbehrt naturgemäß der 3. Teil der vollen Abgeschlossenheit. Bei der Erörterung der Weltanschauungsfragen hat die Theologie der letzten Jahrzehnte sich in falscher Deutung der Eigenart der Religion so stark zurückgehalten, daß verhängnisvolle Lücken entstanden sind; aber auch die Aufgabe selbst, in der Glaubenslehre die Stoffe der Religionsgeschichte und Philosophie zu behandeln, sowie die starken Wandlungen, in denen diese Gebiete gegenwärtig wiederum begriffen sind, machen Neuansätze nötig, die oft mehr ein laises Tasten, als einen sichern Schritt bedeuten. Sollten die Spuren des Ringens mit dem Stoff an manchen Stellen allzu sichtbar sein, so können sie vielleicht gerade dadurch die Wahrheit deutlich machen: die Glaubenslehre will kein fertiges System zur Aneignung bieten, sondern reizen und anleiten, den geschichtserfüllten lebendigen Glauben nach seiner Tiefe wie nach seiner Weite selbständig systematisch zu durchdenken.

Von Nitzschs Lehrbuch der Dogmatik, die ich in 3. Auflage 1911 f. neu herausgegeben habe, unterscheidet sich die vorliegende Glaubenslehre so stark, daß sie neben ihm wie neben andern großen Lehrbüchern Raum hat. Sie ist mehr auf die Gegenwart eingestellt, ist im einzelnen knapper und umfaßt doch einen größeren Kreis von Problemen; sie will nicht Nachschlage- und objektives Orientierungsbuch sein, sondern den Leser zur persönlichen Auseinandersetzung zwingen, ihm innerlich vertraut werden. Aus dieser Zielsetzung erklärt sich manches in der äußeren Einrichtung des Buches.

Es möchte erstens lesbar sein, ohne in Oberflächlichkeit und geistreiches Schlagwort-Spiel zu verfallen; daher verzichtet es auch auf die naheliegende Raumersparnis durch Kürzungen (abgesehen von so leicht erklärlichen wie ntl und atl). Es möchte zweitens die wichtigsten historischen Stoffe zum systematischen Verständnis bringen, ohne mit Ballast zu überschütten; neben der Bibel und

der altprotestantischen Kirchenlehre soll vor allem eine ungewöhnlich starke Heranziehung Luthers und Schleiermachers das für die theologische Bildung notwendige feste Gerüst gewinnen helfen. Weggelassen ist, was den Vorlesungen vorbehalten bleiben oder leicht aus den verbreiteten theologischen Lexicis und größeren Lehrbüchern beigebracht werden kann (z. B. die bibliographischen Angaben, vor allem bei den landläufigen Gegenständen, sowie die objektiven Überblicke über die Geschichte und den heutigen Stand der Probleme); Dublettenwirtschaft ist überall von Übel. Das Buch möchte drittens auch mit dem üblichen Gang der Vorlesungen vereinbar sein; nur muß man dabei den 3. Hauptteil unmittelbar mit dem 1. verbinden. Die Namen- und Schlagwortverzeichnisse sind sehr ausführlich gehalten, sie wollen es ermöglichen, die an ungewohnter Stelle behandelten Gegenstände rasch zu finden. Wo die Menge der genannten Stellen die Benutzung erschwert, da kann doch der Vergleich mit dem Inhaltsverzeichnis einige Übersicht geben.

Am Schlusse ist es mir ein Bedürfnis, den Herren Kollegen Bornhausen-Breslau, Mundle-Marburg und Thieme-Leipzig herzlich zu danken. Sie haben mich durch Mitlezen der Korrektur und durch wertvolle, vielfach im Text benutzte Bemerkungen stark unterstützt.

Marburg, Herbst 1920.

Horst Stephan

Inhalt

Die Zahlen bezeichnen die Seiten

Einleitung	1—28
§ 1: Die systematische Theologie	1—10
1 Die enzyklopädische Stellung der systematischen Theologie 1 f. 2 Die beiden Wege der systematischen Theologie 2—4 3 Das Verhältnis der Glaubenslehre zur Religionsphilosophie 4—7 4 Geschichtliches 7—10	
§ 2: Die Glaubenslehre	10—18
1 Ihre Aufgabe 10 f. 2 Ihr normativer Charakter 11—14 3 Der Aufbau 14—16 4 Das Verhältnis der Glaubenslehre zu den systematischen Nachbarwissenschaften 17 f.	
§ 3: Die Quellen der Glaubenslehre	19—25
1 Bibel und Dogma 19 f. 2 Das fromme Bewußtsein 21 f. 3 Der geschichtliche Gesamtbestand des christlichen Glaubens 22—25	
§ 4: Wichtige Literatur	25—28
1 Aus dem Altprotestantismus und seiner Auflösung 25 f. 2 Aus der durch Schleiermacher begründeten Entwicklung des 19. Jhrhs. 26 f. 3 Aus der Gegenwart 27 f. 4 Werke von wesentlich historisch-zusammenfassender Art 28	
 Erster Teil: Der evangelische Glaube	 29—71
§ 5: Der Glaubensbegriff	29—39
1 Luthers Glaube 29—31 2 Der Altprotestantismus 31—34 3 Das evangelische Verständnis des Glaubens 34—39	
§ 6: Die Begründung des Glaubens	39—54
1 Die Selbständigkeit des religiösen Gebietes 39—41 2 Falsche Wege der religiösen Begründung 41—44 3 Die Gemeinde 44—46 4 Das Erlebnis Gottes in Jesu 46—49 5 Die Offenbarung 49—54	
§ 7: Die lebendige Entfaltung des Glaubens	54—65
1 Die Lebendigkeit des Glaubens 54—57 2 Die Entfaltung des Glaubens im natürlichen Leben 57—60 3 Die Entfaltung des Glaubens im geistigen Leben 60—63 4 Die Mannigfaltigkeit des Glaubens 63—65	
§ 8: Die Erkenntnis des Glaubens	65—71
1 Der Anspruch des Glaubens auf Erkenntnis 65—67 2 Die unmittelbare praktische Art des religiösen Erkennens 67—69 3 Die symbolische Art des religiösen Erkennens 69—71	

Zweiter Teil: Die evangelische Glaubens-	
erkenntnis	72 - 212
§ 9: Die Anordnung	72 - 75
1 Grundsätzliches 72-74	2 Die einzelnen Teile 74 f.
A. Die Gotteserkenntnis	75 - 109
§ 10: Methodisches	75 - 80
1 Die Einheitlichkeit der evangelischen Gotteserkenntnis 75-78	2 Die Gruppierung der Aussagen 78-80
§ 11: Die Heiligkeit Gottes	80 - 94
1 Der Begriff der Heiligkeit 80-83	2 Die Allmacht Gottes 83-87
3 Die Allgegenwart und Ewigkeit Gottes 87-90	4 Die geistige Unbedingtheit Gottes 90-94
§ 12: Die Nähe Gottes	94 - 103
1 Der Begriff der Nähe Gottes 94-96	2 Gott als die Liebe 96-98
3 Die Güte und Vorsehung Gottes 99-102	4 Die Engel 102 f.
§ 13: Die Persönlichkeit Gottes	103 - 109
1 Der Sinn der Aussage 103-106	2 Einwendungen 106-109
B. Die Heilserkenntnis	109 - 190
§ 14: Das Christentum als Erlösungsreligion	109 - 122
1 Die Bedeutung der Erlösung im evangelischen Christentum 109-115	2 Das altprotestantische Heilsziel (Urstand und Eschatologie) 115-117
3 Die Aussage des Glaubens über das Heilsziel 117-122	
§ 15: Die menschliche Heilsbedürftigkeit	122 - 135
1 Die altprotestantische Kirchenlehre 122-125	2 Die natürliche Not des Menschen 125-127
3 Die religiös-sittliche Not des Menschen 127-131	4 Das Verhältnis der natürlichen zu der religiös-sittlichen Not 131-133
5 Der Ursprung der Sünde 133-135	
§ 16: Der Heilsmittler. Grundsätzliches	135 - 139
1 Die persönlich-geschichtliche Art der Heilsvermittlung 135 f.	2 Die historischen Schwierigkeiten 136-138
3 Person und Werk Jesu 138 f.	
§ 17: Die Entwicklung der Lehre vom Heilsmittler im Protestantismus	139 - 150
1 Die altprotestantische Kirchenlehre: a) De persona Christi 139-143	b) De munere triplici 143-146
2 Neue Ansätze: a) Christologie 146-148	b) Das Werk Jesu 148-150
§ 18: Der evangelische Glaube an den Heilsmittler	150 - 163
1 Das Werk Jesu: a) Prophetentum 152-154	b) Hohepriestertum 154-157
c) Königtum 157-159	d) Ergebnis 159 f.
2 Die Person Jesu 160-163	
§ 19: Ursprung und Ausgang des Heilsmittlers	163 - 168
1 Der Ursprung Jesu: a) Die Präexistenz Jesu 163 f.	b) Die jungfräuliche Geburt Jesu 164 f.
2 Der Ausgang Jesu: a) Die Höllen- und Himmelfahrt 165 f.	b) Die Auferstehung 166 f.
c) Die Erhöhung zur Rechten Gottes 167 f.	

- § 20: Die Heilsvermittlung durch den Heiligen Geist. 168 – 178
 1 Der Begriff des Heiligen Geistes 168 – 171 2 Die gemeindlichen Aus-
 wirkungen des Geistes (Kirche) 171 – 174 3 Die individuelle Auswirkung
 des Geistes 174 – 178
- § 21: Die Gnadenmittel der Heilsgemeinde 178 – 190
 1 Der Sinn der Gnadenmittel 178 f. 2 Das Wort Gottes 180 – 183 3 Die
 Sakramente 183 – 186 4 Die Taufe 187 f. 5 Das Abendmahl 188 – 190
- C. Die innere Einheit der evangelischen Glaubens-
 erkenntnis 190 – 212**
- § 22: Die Trinitätslehre 191 – 197
 1 Die Kirchenlehre 191 – 193 2 Kritische Würdigung 193 – 195 3 Neuere
 Umgebungsversuche 195 – 197
- § 23: Die Prädestinationslehre 198 – 204
 1 Der Sinn des Prädestinationsgedankens (Paulus) 198 f. 2 Augustin
 und die Reformatoren 199 – 202 3 Neuere Umbildungen 203 f.
- § 24: Die Rechtfertigungslehre 204 – 212
 1 Der Sinn der Rechtfertigungslehre 204 – 207 2 Die Schwierigkeit und
 Verengung der Lehre 207 – 209 3 Die Zerlegung und Neubegründung
 der Lehre 209 – 212

Dritter Teil: Die evangelische Weltanschauung 213 – 321

- § 25: Die Aufgabe 213 – 222
 1 Der Begriff der Welt 213 – 216 2 Weltbild und Weltanschauung 216 – 222

A. Die Welt der Religion 222 – 258

- § 26: Das Problem der Fremdreligion 222 – 228
 1 Die Tatsachen der Religionsgeschichte 222 f. 2 Die früheren Auffassungen
 der Fremdreligion im Christentum 224 – 226 3 Die Einstellung des
 evangelischen Glaubens 226 – 228
- § 27: Die Stellung des Christentums zu den fremden Reli-
 gionen 229 – 243
 1 Die prophetische Religion 229 – 233 2 Die philosophische Religion
 233 – 241 3 Die primitive Religion 241 – 243
- § 28: Das Christentum als die Weltreligion 243 – 258
 1 Die Allgemeinheit und der Allgemeinbegriff der Religion 243 – 247
 2 Der Gang der Religionsgeschichte 247 – 252 3 Die Abolutheit des
 Christentums 252 – 258

B. Die Welt des Geistes 258 – 293

- § 29: Das Problem des außerreligiösen Geisteslebens 258 – 264
 1 Die Lage 258 f. 2 Die Schwierigkeiten 259 – 264
- § 30: Die Stellung der Religion zu den übrigen Geistes-
 gebieten 264 – 280
 1 Das Gebiet des Logischen 264 – 269 2 Das Gebiet des Ästhetischen
 269 – 273 3 Das Gebiet des Sittlichen 273 – 277 4 Die Ableitung der
 Religion aus anderen Geistesgebieten 277 – 280

§ 31: Die Universalität und das Wesen der Religion . . .	280 – 293
1 Der Begriff des Geistes 280–283	
2 Die Stellung der Religion im Geistesleben 283–287	
3 Das Wesen der Religion 287–290	
4 Der christliche Idealismus (Gottesbeweise) 290–293	
C. Das Weltganze	293 – 321
§ 32: Das Problem der Natur	293 – 300
1 Der Naturbegriff 293 f.	
2 Die christliche Naturanschauung in der Vergangenheit 294–296	
3 Die evangelische Wertung der Natur 296–300	
§ 33: Die Mannigfaltigkeit des göttlichen Weltwirkens . .	300 – 311
1 Der Entwicklungsgedanke und seine Grenzen 300–303	
2 Die evangelische Deutung der Entwicklung 303–306	
3 Das Wunder 306–311	
§ 34: Die Einheit der Welt	311 – 321
1 Der christliche Gedanke der Welteinheit 312–316	
2 Immanenz und Transzendenz (Panentheismus) 316–318	
3 Philosophisch-religiöse Darstellungen der Welteinheit 318–321	
Schluß	322 – 330
§ 35: Die Wahrheit der Religion und des Christentums .	322 – 330
1 Der Sinn der Wahrheitsfrage 322–325	
2 Die methodische Rechtfertigung 325–327	
3 Die inhaltliche Rechtfertigung 327–330	
Namenverzeichnis	331 – 332
Schlagwortverzeichnis	333 – 336

Berichtigungen und Nachträge

- Seite 4, Zeile 12 v. o. lies Religionspsychologie statt Religionsphilosophie
Seite 24, Zeile 5 v. u. lies Gerhardt statt Gerhard
Seite 27, Zeile 15 v. u. füge zu Kastans Grundriß: Zur Dogmatik, 1904;
Das Wesen der chl. Religion, 2. Aufl. 1888; Die Wahrheit der
chl. Religion, 1888; Philosophie des Protestantismus, 1917
Seite 42, Zeile 1 v. u. lies 33,3 statt 34
Seite 46, Zeile 17 v. o. füge vor „das“ ein: zunächst
Seite 63, Zeile 20 v. u. lies Weltverklärung statt Welterklärung
Seite 201, Zeile 12 v. o. lies Heilsmittel statt Heilmittel
-

Einleitung

§ 1. Die Systematische Theologie

1. Die enzyklopädische Stellung der systematischen Theologie. Die Glaubenslehre ist systematische Theologie. Sie zeigt also nicht den geschichtlichen Zusammenhang, der die Welt des Christentums unter den Gesichtspunkten der zeitlichen Folge und der genetischen Entwicklung verbindet, sondern den sachlichen Zusammenhang, der alle Einzelformen und Einzelinhalte als besondere Glieder eines einheitlichen Ganzen der christlichen Religion in ihrem Geltungswert verstehen lehrt.

Damit ist die enzyklopädische Stellung der Glaubenslehre gegeben. Sie setzt einen Überblick über die Tatsachenwelt des Christentums voraus, den ihr nur die geschichtliche Wissenschaft, einschließlich ihrer psychologischen Arbeit, schaffen kann. Sie erbaut sich also auf dem Grunde der historischen Theologie und würde ohne diese Gründung im Bodenlosen schweben. Ja sie wird von der historischen Theologie als Fortsetzung ihrer Arbeit gefordert. Denn sie sucht die Fragen zu beantworten, die von der historischen Theologie aufgeworfen, aber nicht gelöst werden, untersucht ihre Begriffe, prüft ihre Methoden, bearbeitet und klärt ihre Ergebnisse unter grundsätzlichen Gesichtspunkten und steigt so zu einheitlichen Anschauungen und Begriffen vom Ganzen des Protestantismus, des Christentums, der Religion auf. Sie ist also nicht die Wurzel, sondern die Krone der Theologie.

Schwieriger ist das Verhältnis zur Philosophie zu bestimmen. Natürlich laufen, wie zwischen allen Gebieten der Wissenschaft,¹⁾ so zwischen systematischer Theologie und Philosophie zahlreiche Verbindungsäden. Darum ist auch die Glaubenslehre abhängig von der Philosophie; ihr Betrieb setzt eine gründliche philosophische Bildung voraus. Aber das gilt nur in dem allgemeinen Sinn der gegenseitigen Verflechtung aller Wissenschaften und in dem besonderen formalen, daß die Logik gewisse Voraussetzungen

¹⁾ Ob und inwiefern Philosophie (und systematische Theologie) als „Wissenschaft“ im strengen Sinne des Wortes gelten darf, kann hier nicht erörtert werden. Wir brauchen den Begriff in dem weiteren Sinne, der neben der eigentlichen Tatsachenforschung auch alle methodisch-systematische Verarbeitung der Tatsachen und ihrer Erforschung mit einschließt. Je mehr freilich die Philosophie wieder beginnt, Sache der persönlichen Entscheidung, des Charakters und der Gesinnungstat zu werden, desto stärker wächst sie aus dem Rahmen der eigentlichen Wissenschaft heraus und wird entweder selbst religiös oder rückt doch in die Nähe der Religion.

aller Wissenschaft bearbeitet; nicht in dem anderen Sinn, der vielfach die systematische Theologie innerlich verdorben hat, nämlich in dem eines Aufbaues der systematischen Theologie auf philosophische Sätze. Im Gegenteil, soll die Beziehung beider Gebiete über formale Fragen der Logik, Psychologie usw. hinaus inhaltlich fruchtbar werden, dann muß die Philosophie, wie auf andere systematische Einzelwissenschaften, so auch auf die systematische Theologie aufbauen. Wie sie an die grundsätzliche Durcharbeitung anknüpfen muß, welche die Ethik an den geschichtlich-psychologisch gefundenen Tatsachen des sittlichen Lebens und die Ästhetik an denen des ästhetischen Lebens vollzieht, und nicht ihrerseits diese beherrschen darf, so auch auf dem Gebiete der Religion. Was jenen recht, ist diesem billig. Entweder die Philosophie verzichtet ihrerseits auf die Behandlung des religiösen Gebietes, dann schränken sich die Beziehungen der systematischen Theologie zu ihr auf formale Linien ein; oder sie zieht mit dem ganzen Bestand des menschlichen Daseins, der „Werte“, der Kultur usw. auch die Religion in ihr Bereich, dann muß sie, um nicht in einen mehr oder weniger geistvollen Dilettantismus zu verfallen, mit allem Ernst auf die Arbeit der systematischen Theologie aufbauen; nur in diesem Fall wird sie auch der systematischen Theologie reichere Gaben schenken können. Demnach ist das Verhältnis der systematischen Theologie zur Philosophie erheblich unbestimmter und verwickelter als das zur geschichtlichen Theologie.

Freilich baut die Philosophie nur ungern Ergebnisse der systematischen Theologie in ihre Grundlagen ein. Das ist die Folge der eigentümlichen Schwierigkeiten, die dieser nach Seite der Methode wie der Gebietsabgrenzung noch immer anhaften. Denn die systematische Theologie leidet einmal unter der Spannung, die sich aus dem Gegensatz zwischen dem Streben der Wissenschaft nach Allgemeingültigkeit und der Erlebnisbedingtheit der Religion ergibt; sie ist ferner mehr als die historische Theologie oder die Philosophie gedrückt durch die Nachwirkung veralteter wissenschaftlicher Methoden.

2. Die beiden Wege der systematischen Theologie. Um wenigstens nach einer wichtigen Seite die Lage entwirren zu helfen, unterscheiden wir zwei verschiedene Arbeitsweisen der systematischen Theologie, die der Religionsphilosophie und die der Glaubenslehre. Es kommt hier alles auf den Ausgangspunkt an. Die Religionsphilosophie geht von der Abgrenzung eines besonderen religiösen Gebietes im Rahmen des Geisteslebens aus und denkt von vornherein die ganze Fülle der religionsgeschichtlich-psychologisch beschafften Stoffe als ihre Grundlage. Sie ist die systematische Abteilung der Religionswissenschaft, die alle Religionen gleichmäßig bearbeiten und würdigen möchte. Sie müßte zunächst die einzelnen Religionen systematisch durchforschen, dann über der Systematik der einzelnen Religionen eine Typenbildung, die gemeinsamen Züge, den inneren Grund der Verschiedenheiten und zuletzt einen Religionsbegriff herausarbeiten, der wiederum die Verbindung mit dem allgemeinen System des Geistes erstreben müßte. Der religionsgeschichtliche und religionspsychologische Stoff schreitet nach einer solchen Religionsphilosophie. Darum sind wertvolle Ver-

treter der systematischen Theologie bestrebt, ihre Wissenschaft nach dieser Richtung auszuweiten. Das systematische Verständnis des Christentums als solches, das man ursprünglich in der systematischen Theologie verfolgte, sinkt dann zu einer logisch untergeordneten bloßen Teilaufgabe herab. Wenn man ihr besonders viel Zeit und Kraft, überhaupt eine Vorzugsstellung überläßt, so kann das in diesem Zusammenhang nur praktisch begründet werden: das Christentum zählt die meisten Interessenten einer solchen Wissenschaft, und es ist ein besonders reiches, schon viel bearbeitetes Exemplar der Gattung Religion. Die neutrale Haltung gegenüber den verschiedenen Religionen, die Abzweckung auf allgemeine Sätze über die Religion und über ihre Stellung im allgemeinen System des Geisteslebens wird dadurch grundsätzlich in keiner Weise beeinträchtigt.¹⁾

Allein die ursprüngliche Absicht der systematischen Theologie ist eine andere. Sie entspringt wie jede wirkliche Wissenschaft nicht einem vorbedachten, einheitlichen, gegenüber den einzelnen Lebensinteressen neutralen System, sondern dem Druck und Reiz bestimmter Aufgaben, die das Leben selbst beständig emporwirbelt. Der christliche Glaube selbst verlangt für die Pflege seines Lebens ein zusammenhängendes Verständnis und damit eine systematische Durchdenkung seines Bestandes. Auch für die fremden Religionen interessiert er sich dabei, aber nur insofern, als sie seinen Weg kreuzen oder sein Selbstverständnis irgendwie erleichtern. Ansätze einer solchen Glaubenslehre finden sich schon bei Paulus. Die Tatsachen der eigenen inneren Geschichte sowie die der atlischen und heidnischen Welt reizen ihn zur Durchdenkung im Dienste seines Glaubens; je weiter sein Gesichtskreis im Verhältnis zu dem der Urapostel ist, desto kräftiger wirkt der Zwang dazu. Er muß über die Bezeugung des eigenen religiösen Besitzes hinausgehen zur religiösen Beherrschung auch der ihn bewegenden religionsgeschichtlichen Stoffe, zur Ausweitung und Klärung des eigenen Besitzes durch das Verständnis der in sein religiöses Blickfeld tretenden Stoffe. Auch sein Wirken zwingt ihn auf diese Bahn. Predigt und Mission fordern eine Entscheidung über die Frage nach dem Wesentlichen des Christentums und der Möglichkeit einer Übersetzung vom jüdischen auf den heidnischen Boden. So wird ihm das Denken zum Auge des Glaubens und der Glaube zur Seele des Denkens. Was aber bei Paulus hervortritt, das bleibt bezeichnend für die Aufgabe der systematischen Theologie als Glaubenslehre. Gewiß entwickelt sie sich später mächtig. Die systematischen Gedanken, die anfangs einzeln hervorgetrieben wurden, verbinden sich zu einem Ganzen; sie erzeugen eine zusammenhängende Wissenschaft und bestimmte Methoden. Allein diese Wissenschaft will nach wie vor dem Glauben durch wissenschaftliche Klärung seines Gebietes dienen und erweitert ihr Gesichtsfeld nur insofern, als dieser Dienst es fordert. Auch

¹⁾ Eine Religionsphilosophie, die sich von der in der vorigen Anmerkung erwähnten Philosophie tragen läßt, müßte die neutrale Haltung aufgeben und ein enges Verhältnis zur Glaubenslehre gewinnen. Da aber vorläufig noch keine ausgeführten Proben einer solchen Religionsphilosophie vorliegen, kann sie hier noch nicht herangezogen werden.

wo er sich über die ganze Welt der Religion und Bildung ausdehnt, ist doch die Abzweckung und Stimmung der Arbeit eine andere als bei der Religionsphilosophie: sie ist nicht neutral, sondern christlich; sie will weniger das Verständnis der Religion durch die Einordnung des Christentums fördern als vielmehr umgekehrt das Verständnis des Christentums durch den Aufweis seiner Stellung in der Religionsgeschichte und im allgemeinen Geistesleben; sie will dem Christen zeigen, worin die „Wahrheit“ seines Glaubens besteht.

3. Das Verhältnis der Glaubenslehre zur Religionsphilosophie. Zunächst sahen wir, daß beide mit innerer Notwendigkeit aus bestimmten Tatsachen erwachsen, die eine aus den Tatsachen der heutigen Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, die andere aus der Tatsachenwelt und den tatsächlichen Bedürfnissen der christlichen Religion.

Zweifellos haben beide gewisse Vorzüge. Die Religionsphilosophie verspricht, aus der Durcharbeitung des ganzen geschichtlichen Stoffes einen normativen Begriff der Religion und ihrer wichtigsten Typen zu schaffen, der ein kritisches Licht über alle Einzelercheinungen sowie über das Verhältnis der Religionen zueinander und der Religion zum allgemeinen Geistesleben wirft. Eine Bearbeitung des Christentums in diesem Rahmen kann sicherlich überaus fruchtbar werden. Nicht nur daß der durchgeführte Vergleich mit den übrigen Religionen jede Einzelheit neu beleuchtet, die in dem einseitigen Ausgangspunkt der Glaubenslehre liegenden Fehlerquellen stopfen hilft und als heuristisches Prinzip vernachlässigte Züge herausfinden lehrt — auch die Besonderheit und damit das Wesen des Christentums selbst muß dabei noch deutlicher werden. Insofern lebt die Glaubenslehre mit von der fruchtbaren Arbeit der Religionsphilosophie und muß diese als Bundesgenossin begrüßen.

Etwas anders steht es mit dem Vorzug der wissenschaftlichen Objektivität und Allgemeingültigkeit, den die Religionsphilosophie beanspruchen zu dürfen glaubt. Hier ist die größte Vorsicht geboten. Denn jede genauere Betrachtung entdeckt auch in ihr den subjektiven Einschlag. Ja dieser Einschlag ist notwendig. Der Religionsphilosoph vermag die vor seinem Auge liegende religiöse Welt nur dann zu verstehen, wenn er aus eigenem Erleben weiß, was lebendige Religion ist; sonst verwechselt er beständig Kern und Schale, Wesenhaftes und Zufälliges, Ursprüngliches und Abgeleitetes. Besitzt er aber eigenes religiöses Leben, dann trägt er es unwillkürlich auch in seine Forschung hinein, und zwar gerade an den wichtigsten Punkten. Trotz seinem Streben nach Objektivität schafft er entweder eine christliche oder eine buddhistische oder eine ganz individuell-religiöse oder auch eine antireligiöse Religionsphilosophie. Mag er seine persönliche Stellung noch so geschickt vor sich und anderen verstecken, über die tiefsten Fragen entscheidet er nur kraft seiner eigenen, durch seine Umwelt mitbestimmten Frömmigkeit. Streng methodisch denkende und aufrichtige Religionsphilosophen erkennen heute diesen subjektiven Einschlag durchaus an. So bleibt denn unter dem Gesichtspunkt der Subjektivität nur ein gradueller Unterschied von der Glaubenslehre übrig. Die Reli-

gionsphilosophie erstrebt meist eine volle Objektivität, während die Glaubenslehre sich grundsätzlich bewußt ist, von einer bestimmten religiösen Macht getragen zu sein und gerade in dieser Subjektivität das wahrhaft Objektive in unvergleichlicher Tiefe zu erfassen.

Durch einseitige Betonung ihrer Objektivität gerät die Religionsphilosophie sogar in schwere Gefahren. Sie verliert dabei die Aufmerksamkeit auf ihren notwendigen subjektiven Einschlag, d. h. aber auch auf die in ihm liegende Fehlerquelle, veräußert es, sie beständig im Auge zu haben, und fällt ihr daher desto sicherer zum Opfer. Es entsteht eine scheinbare Objektivität, die trügerischer und unwissenschaftlicher ist als die bewußte und darum selbstkritische Subjektivität der Glaubenslehre.

Gesteigert wird diese Gefahr durch den jetzigen Zustand der Religionswissenschaft. Sie steht der unendlichen Fülle ihres Stoffes und seinen sachlichen Schwierigkeiten außerhalb des christlichen Gebietes zumeist noch als Anfängerin gegenüber; es fehlt ihr nicht nur die genügende Kenntnis, sondern auch die methodische Sicherheit. Darum wird sie noch weithin von Dilettantismus, Willkür und abenteuernder Phantastik beherrscht — und zwar gemeiniglich da, wo sie die größten wissenschaftlichen Ansprüche gegenüber der Glaubenslehre erhebt.

So hat die Religionsphilosophie alle Ursache, ihre notwendige und verdienstvolle Arbeit in bescheidener Zurückhaltung zu tun. Sie darf beständige Berücksichtigung fordern, aber nimmermehr Alleinherrschaft in der systematischen Durchdenkung des religiösen Gebietes.

Der Vorzug der Glaubenslehre besteht ihr gegenüber zunächst in der größeren Sicherheit ihrer historisch-psychologischen Grundlage, die durch die Arbeit von Jahrhunderten allmählich gewonnen worden ist; in der Möglichkeit einer strengeren Methodik auf dem beschränkten, übersichtlichen und verhältnismäßig sicheren Gebiet; in der bewußt kritischen Achtung auf die eigene Subjektivität und die in ihr liegenden Fehlerquellen; in ihrer starken Fühlung mit der Entwicklung des religiösen Lebens selbst; in der großen Zahl der verschiedensten Vertreter und der damit gegebenen gegenseitigen Ergänzung und Bereicherung der Arbeit. Und weiter: indem sie sich stofflich auf die eine christliche Religion beschränkt, vermag sie den unvergleichlichen inneren Reichtum gerade dieser Religion, die der Fülle des Wirklichen mehr als jede andere nachgeht, bis ins einzelne zu verfolgen und dringt damit in die Weite wie in die Tiefe des religiösen Lebens in einem Maße ein, das der nach allgemeinen Überblicken strebenden Religionsphilosophie verjagt bleiben muß.

Daß die Glaubenslehre keine Alleinherrschaft in der Durchdenkung des religiösen Gebietes beansprucht, liegt schon in ihrer freiwilligen Selbstbeschränkung auf das Gebiet der christlichen Religion. Sie hat weder Zeit noch Raum, den übrigen Religionen genauer nachzugehen und alles religiöse Leben der Menschheit systematisch zu durchleuchten, muß also diese Aufgabe der Religionsphilosophie überlassen. Sogar auf ihrem eigenen Gebiet bedarf sie eines Warners. Dieselbe Überlieferung nämlich, die ihr eine gewisse Sicherheit des Bodens und der Methode verleiht, kann ihr

zum Fallstrick werden und ihre beständig notwendige Erneuerung hindern. In Verbindung mit der stofflichen Beschränkung macht sie dann die Glaubenslehre nur allzu leicht zu einer Winkelwissenschaft, die weder die Forderungen des wissenschaftlichen noch die des religiösen Lebens befriedigt und eine unfruchtbare Last für die theologische wie für die kirchliche Entwicklung wird.

Bei dieser Sachlage wäre es falsch, Religionsphilosophie und Glaubenslehre wider einander auszuspielen. Die wissenschaftliche Entwicklung schreitet niemals nur auf einem Wege vorwärts, sondern sie bedarf verschiedener Wege zugleich. Speziell in der systematischen Theologie zeigt sich die Möglichkeit und das innere Recht der gegenseitigen Ergänzung durch eine sehr einfache Erwägung. Will nämlich die Religionsphilosophie ihre Aufgabe erfüllen, so muß sie an die Arbeit der Glaubenslehre der verschiedenen Religionen anknüpfen, also selbst auch eine christliche Glaubenslehre fordern; sofern sie ihr nicht dargeboten wird, muß sie selbst eine solche als Vorarbeit erzeugen. Umgekehrt bedarf die Glaubenslehre, wenn sie das christliche Urteil über die fremden Religionen und die Gesamterscheinung der Religion darstellen will, der genauen systematischen Durchdenkung dieses gewaltigen Gebietes; sie müßte sie selbst zu leisten versuchen, wenn sie ihr nicht von anderer Seite geschenkt würde. Demnach ist in gewissem Sinn jede der beiden Wissenschaften die Voraussetzung der anderen. Auch ihr Verfahren greift ineinander; was in der einen Wissenschaft Grundzug ist, bleibt in der anderen wenigstens ein unentbehrliches Erkenntnismittel: auf der einen Seite die eigene religiöse Beteiligung, auf der anderen die möglichst objektive Vergleichung der Religionen. Die Religionsphilosophie ist dabei überzeugt, daß ihr Streben nach Objektivität auch dem Christentum gerecht werden wird; und die Glaubenslehre hegt die ebenso feste Zuversicht, daß ihre Subjektivität, weil von Gott getragen, nicht in Widerspruch geraten kann zu einer aufrichtig suchenden und dabei Objektivität erstrebenden Erforschung der Religion. Die beiden Wissenschaften ergänzen sich so stark, daß man vom Religionsphilosophen eine vorbereitende Schulung in der Glaubenslehre und vom Glaubenslehrer eine solche in der Religionsphilosophie verlangen muß.

Dieser Tatbestand hat zu dem Versuche geführt, in der systematischen Theologie die beiden Wege miteinander zu verbinden, und zwar durch religionsphilosophische Unterbauung der Glaubenslehre. Man beginnt dann die Glaubenslehre mit einem grundsätzlichen Teil über das Wesen der Religion und des Christentums sowie über ihr Verhältnis zu dem übrigen Geistesleben. Er soll eine wissenschaftliche Rechtfertigung geben für die eigentliche Aufgabe, die Darstellung des christlichen Glaubens selbst aus seinem eigenen Bestand heraus. Allein man erreicht damit nur eine gegenseitige Schädigung der beiden Teile. Der vorgebaute Auszug aus der Religionsphilosophie — um mehr kann es sich nicht handeln — steht von vornherein im Dienste der Glaubenslehre, übersezt jeden Gedankengang aus der religionsphilosophischen in die besondere dogmatische Orientierung und wird daher niemals als rein wissenschaftlich anerkannt werden. Der

eigentlichen Glaubenslehre aber sind durch diesen Vorbau peinliche Schranken gesetzt: wertvolle Stoffe, wie das Verhältnis zu anderen Religionen, zum Weltbild und zum allgemeinen Geistesleben, die sie unter den Gesichtspunkten des Glaubens behandeln müßte, sind vorweggenommen und an ihrer falschen Stelle durch religionsphilosophische Gesichtspunkte gelähmt; die eigentliche („spezielle“) Glaubenslehre erscheint nun als bloßer Anhang des ersten Teils, der die großen Probleme behandelt; sie dreht sich im allerngsten Kreise, ohne die Möglichkeit, ihre Fruchtbarkeit weitstrahlig und triebkräftig zu beweisen. Vgl. § 1, 4 (Schleiermacher) und 2, 4 (Apologetik).

Es bleibt nichts anderes übrig, als jeden der beiden Wege folgerecht für sich auszubauen. Der Systematiker muß sich entscheiden, auf welchem er mithelfen will, und bei allem Bemühen, auch der anderen Seite gerecht zu werden, doch seinen Weg bewußt und kräftig wandern. Da das von der allgemeinen Religionsgeschichte ausgehende rein wissenschaftliche Interesse der Religionsphilosophie weniger Geister in Bewegung setzt als das mit der lebendigen Entwicklung des Christentums verknüpfte Interesse der Selbstklärung und fortgehenden geistigen Selbstentwicklung des Christentums, so dürfte die Glaubenslehre die normale Art der systematischen Theologie bleiben. Aber sie hat alle Ursache, zu wünschen, daß auch die Religionsphilosophie kräftig und unbeirrt gepflegt wird; denn weder sie selbst noch irgendeine andere theologische Wissenschaft kann deren mittelbaren und doch überaus wichtigen Dienst ersetzen.

4. Geschichtliches. Schon Melancthon machte einen Anfang mit der Herausarbeitung einer Glaubenslehre. Nachdem die Scholastik die Behandlung der christlichen Lehre auf dem breiten Boden einer kirchlich zugestutzten Philosophie durchgeführt hatte, suchte er in der 1. Auflage der *Loci* (1521) die Glaubenserkenntnis selbständig darzustellen; und Calvins *Institutio religionis christianae* folgte ihm. Freilich die Schwungkraft dazu erlahmte bald; nur wo der Biblizismus herrschte, da blieb vom Pietismus bis in unsere Zeit hinein der Zug zu einer reinen Glaubenslehre. Im übrigen kehrte man zur scholastischen Behandlung des Glaubens zurück; besonders der Ausbau der „Prolegomena zur Dogmatik“, der seit Johann Gerhard kräftig einsetzte, bot Raum für die Aufnahme von religionsphilosophischen Gedanken. Und die Aufklärung nutzte ihn für die Ausbildung ihrer „natürlichen Theologie“ gründlich aus.

Um eine wirkliche Religionsphilosophie handelt es sich dabei hier so wenig, wie im Biblizismus um eine eigentliche Glaubenslehre. Beide konnten erst in der freien Luft der modernen Wissenschaft zur Verwirklichung kommen. Denn erst in ihr verfliegt der Zauber der dogmatischen Grundlegung, die man auf biblizistischer und orthodoxer Seite aus der inspirierten Bibel, auf rationalistischer aus der menschlichen Vernunft gewinnen zu können meinte; und die Tatsachenwelt hier der ganzen Religionsgeschichte, dort des christlichen Glaubensbesitzes wird zur Ausgangsfläche der systematischen Arbeit. Demnach sind beide systematische Wissenschaften in ihrem reineren Sinn Kinder der Neuzeit, sind noch im Werden begriffen und entbehren vorläufig der klassischen Formung.

Zuerst treten sie bei Schleiermacher deutlich hervor. Nachdem die Aufklärung und Herder die historische Theologie auf den Boden der modernen Wissenschaft gestellt hatten, leistete er der systematischen Theologie denselben Dienst. Aber in seinem Bemühen, alle wissenschaftlichen wie religiösen Errungenschaften und Ansätze fruchtbar zu verwerten, kommt er nicht zur klaren Entscheidung zwischen den Wegen der Religionsphilosophie und der Glaubenslehre. Er möchte wirklich eine auf das christlich-fromme Bewußtsein begründete Glaubenslehre, aber er versucht, sie in enge Verbindung mit seinem aus ganz anderen Interessen erwachsenen philosophisch-wissenschaftlichen Gesamtsystem zu setzen, und verquickt sie daher mit religionsphilosophischen Zügen. Auf der einen Seite will seine Glaubenslehre „die richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins“ werden; ihre Darstellung soll schon ihre Begründung sein, also keiner religionsphilosophischen Begründung bedürfen (2. Sendschreiben an Lücke, Werke I 2, S. 638). Andererseits aber schiebt er der Darstellung die berühmten „Lehrsätze“ aus der Ethik, Religionsphilosophie, Apologetik voraus, die in allgemeingültigen Sätzen das Wesen der Religion und des Christentums aufweisen und damit der Glaubenslehre den Anschluß an das allgemeine System der Wissenschaft geben sollen. Allein die heutige Wissenschaft schätzt den Wert eines solchen Anschlusses an ein allgemeines System nicht mehr so hoch ein wie der spekulative Idealismus, dem Schleiermacher bis zu einem gewissen Grade huldigte. Und wir sehen gerade bei Schleiermacher die Gefahr einer solchen Verbindung: die ohne Heranziehung der Glaubenslehre aufgestellten Sätze über Religion und Christentum enthalten einen fremden, philosophisch bedingten Zug und tragen diesen, da sie kraft ihrer Voranstellung die Glaubenslehre beherrschen, in deren Darstellung hinein. Vgl. § 2, 4.

Erreichte Schleiermacher trotz all seinen Verdiensten sowohl um die Religionsphilosophie wie um die Glaubenslehre keine methodische Klarheit, so blieb dies erst recht seinen Nachfolgern versagt. Wieder stützte man mit Vorliebe die systematische Theologie entweder auf philosophische oder auf offenbarte Erkenntnisse oder auf ein Gemisch von beiden statt auf den lebendigen Glauben. Die Voraussetzungen zu einer wirklichen Fortbildung waren erst gegeben, als einerseits Hofmann die Theologie auf den Boden des christlichen Bewußtseins zurückrief (§ 3, 2) und A. Ritschl im Anschluß an Luther den evangelischen Glaubensbegriff als tragenden Grund der systematischen Theologie neu entdeckte, andererseits aber die verstärkte religionsgeschichtliche Forschung eindrücklich den Blick von vorgefaßten philosophischen Konstruktionen auf die Welt der religiösen Tatsachen lenkte und die religionspsychologische Arbeit diese in ihrer irrationalen Tatsächlichkeit verstehen lehrte.

Unter den vielen neuen Ansätzen zu einer methodisch klaren systematischen Theologie sind vor allem drei für uns wichtig. Die von Ritschl, Luther und Schleiermacher befruchtete Lebensarbeit Herrmanns ist der kräftigste Versuch, die Darstellung des christlichen Glaubens von allem philosophischen Ballast zu befreien und auf die Selbsterkenntnis des lebendigen Glaubens zu gründen. Die prophetische Strenge seiner Gedanken

hat allmählich tiefen Einfluß in allen Lagern der evangelischen Theologie gewonnen. Freilich erkaufte er die innere Erneuerung um einen hohen Preis: er schränkte den Umfang der systematisch-theologischen Interessen auf bestimmte, eben die innerlichsten Fragen ein und reizte dadurch andersgeartete, überall die Weite suchende Forscher erst recht zu religionsphilosophischen Versuchen. Hier war es vor allem Troeltsch, der die Geister anzog und sammelte. Seine Religionsphilosophie ist durchaus von der neuen wissenschaftlichen Strömung getragen, die überall auf die Religion selbst und ihre Tatsachenwelt statt auf rationale Sätze zurückgeht. Daher vermag sie dem Christentum besser gerecht zu werden als meist die frühere Religionsphilosophie; ja sie trägt selbst unwillkürlich gewisse evangelisch-christliche Züge. Die Glaubenslehre schwindet ihm, da er alle Strahlen der Wissenschaft auf die Religionsphilosophie sammelt, zu einer wesentlich praktischen Arbeit zusammen, zu einer Anwendung der religionsphilosophischen Ergebnisse auf die überlieferten Stoffe, die eher der praktischen Theologie als der Wissenschaft angehört.

So treten in Herrmann und Troeltsch die beiden Wege der systematischen Theologie erstmals rein auseinander. Wenn dabei die Glaubenslehre sich auf einen engen Kreis der innersten Fragen zurückziehen scheint, so erweist sich das bereits als ein vorübergehender Zustand. Auf allen Seiten arbeitet man daran, mit Hilfe der in der Verinnerlichung gewonnenen Schwungkraft die ganze Welt der Glaubensgedanken und der Probleme, die aus dem Ausdehnungs- und Wirklichkeitsdrang des Glaubens erwächst, auch für die Glaubenslehre zu erobern.

Ein wichtiger Führer dabei ist Julius Kaftan. Zwar sein Versuch, der Dogmatik durch religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Vorbauten wiederum wissenschaftliche Anknüpfung und universale Beziehung zu geben, ist nur in anderem Zusammenhang wertvoll. Denn der wissenschaftliche Aufbau der systematischen Theologie kann organisch nur auf der historischen Theologie und der von ihr erforschten Welt des Glaubens erfolgen; und die universale Beziehung muß sich in der Darstellung der Glaubensgedanken selbst erweisen. Wegweisend ist vielmehr neben dem Ausbau der „christlichen Weltanschauung“ in seiner Dogmatik die Forderung Kaftans, die überlieferten Stoffe der Dogmatik durch eine christliche Natur- und Geschichtsphilosophie zu bereichern, und das Beispiel, das er in seiner „Philosophie des Protestantismus“ (1917) für die wissenschaftliche Auswirkung des christlichen Glaubens nach einer bestimmten Richtung gibt. Hier liegt – ganz abgesehen von der Auffassung und Durchführung im einzelnen – ein Verdienst Kaftans, das von hoher Bedeutung ist für die Fortbildung der systematischen Theologie. Es ist ein besonders deutlicher Ausdruck des Sehns, das heute überall empfunden wird: heraus aus den selbstgewollten Schranken der überlieferten Stoffe, aber nicht um in Leben und Wissenschaft zu verweltlichen, sondern um die im engen Bereich gesammelte Kraft überall da zur Geltung zu bringen, wo unbezwungene Wirklichkeiten und offene Fragen des evangelischen Glaubens warten. In dieser Ausweitung der Glaubenslehre gilt es aufs neue den Beweis des

Geistes und der Zukunftskraft für den evangelischen Glauben zu führen, wie ihn einst die altchristlichen und die scholastischen Theologen für ihr Christentum geführt haben.

§ 2. Die Glaubenslehre

I. Ihre Aufgabe. Da es sich bisher um das Gesamtverständnis der systematischen Theologie handelte, mußte der Begriff der Glaubenslehre im weiteren Sinne verstanden werden: als Lehre von der Gesamterscheinung des Glaubens, seinem Wesen und Umfang, seinen Kräften und seiner Auswirkung nach den verschiedenen Seiten des Lebens. Diesem weiteren Sinn des Begriffes aber widerspricht die übliche Deutung. Sie beschränkt vielmehr die Glaubenslehre (wie die Dogmatik) auf eine bestimmte Seite des Glaubens, und zwar stellt sie ihr die Aufgabe, wissenschaftliche Darstellung der Glaubenserkenntnis zu sein.

Damit ist bereits eine wichtige Frage entschieden. Die ältere Dogmatik war nicht Darstellung der Glaubenserkenntnis in unserem Sinn. Sie wollte die richtige Lehre über Gott und Welt, Sünde und Heil geben und faßte dafür die Erkenntnisquellen zusammen, die ihr am sichersten schienen: biblische Offenbarung, kirchliches Dogma, Vernunft (natürliche Offenbarung). Den lebendigen Glauben als Erkenntnisquelle zu verwerten, schien ihr Schwärmerei und subjektive Willkür. So war die Dogmatik Wissen von Gott und den göttlichen Dingen, gegründet auf bestimmte objektive Autoritäten – entsprechend dem mittelalterlichen und auch noch altprotestantischen Begriff der Wissenschaft. Ob man dabei mehr die Bibel oder das Dogma oder die Vernunft in den Vordergrund stellte, das bedeutete keinen grundsätzlichen Unterschied.

Diese Auffassung der Dogmatik ist durch Kant und Schleiermacher ent wurzelt. Wie Kant gezeigt hat, ist eine Wissenschaft von Gott aus erkenntnistheoretischen Gründen unmöglich; und wie Schleiermacher gezeigt hat, widerspricht sie dem christlichen Glauben. Der Glaube der Bibel und Luthers beansprucht selbst, Erkenntnis Gottes und des Göttlichen zu sein. So verändert sich die Aufgabe der Dogmatik: sie wird Glaubenslehre in dem Sinn, daß sie den christlichen Glauben, sein Wesen und seinen Erkenntnisgehalt wissenschaftlich darstellt. Sie soll also nicht durch wissenschaftliche Mittel die Erkenntnis des Glaubens zum Wissen erheben; sondern sie hat die viel bescheidenere Aufgabe, dem Glauben zu zeigen, was er selbst an Erkenntnisfülle besitzt. Sie verfügt über keine neuen Erkenntnisquellen neben dem Glauben; sie will nur dem Glauben zur Klarheit über sich und seine Stellung in der Welt verhelfen. Diese Auffassung darf heute als überwiegend gelten, obwohl noch nicht von allen Systematikern die Folgerungen daraus gezogen werden. S. auch § 6, 1; 7, 3; 8, 3.

Der Name Dogmatik wird meist auch von solchen beibehalten, die dem Wandel des Inhalts grundsätzlich zustimmen. Sie folgen Schleiermacher, der Glaubenslehre und Dogmatik geradezu als Wechselbegriffe brauchte. Wer den Namen Dogmatik bekämpft, legt eine bestimmte Bedeutung von „Dogma“ zugrunde. Dogma sei autoritative Lehräußerung, gestützt auf un-

fehlbare Buch-Offenbarung oder kirchliche Beschlüsse, also auf äußere Autorität, es sei demnach grundsätzlich katholisch. Daher sei auch der von Dogma abgeleitete Name Dogmatik aus der evangelischen Theologie zu entfernen. Allein dieser seit Alexander Schweizer, einem Hauptschüler Schleiermachers, häufig vorgetragene Gedankengang ist angreifbar. „Dogmatikos“ bedeutet einfach Lehrlätze aufstellend¹⁾ und schließt dann weder äußere Autorität noch gar Unfehlbarkeit ein. Manche Historiker evangelisieren (im Gegensatz zu Harnack) geradezu den Begriff Dogma: sie verstehen darunter die Erkenntnis und Lehrbildung überhaupt, sofern sie zu breiterer kirchlicher Geltung gelangt ist. Dann könnte man den Namen Dogmatik beibehalten: er würde die wissenschaftliche Darstellung dessen bedeuten, was sich als Glaubenserkenntnis in der evangelischen Christenheit durchgesetzt hat und weiterhin durchsetzen wird.

Doch liegt nicht viel an der Beibehaltung des Namens. Er hat nicht einmal den Reiz des hohen Alters. Denn er entstammt erst dem 17. Jhrh. und wurde erst durch Buddeus († 1729) und Pfaff († 1760) allgemeiner. Melancthon und seine Nachfolger hatten vielmehr von Loci der Theologie oder schlechtthin von Theologie gesprochen. Als man aber infolge der genaueren Ausbildung des Lehrsystems nach Sondernamen zu suchen begann, gab man zunächst dieser theologia die Bestimmung positiva (gegenüber der Egegeze) oder thetica (gegenüber der damals so wichtigen anti-thetischen Polemik). Als dann die Ethik sich abzweigte, die als theologia practica erschien, unterschied man die Dogmatik gern von ihr als theologia theoretica. Erst nach und neben diesen Ausdrücken setzte sich der Name Dogmatik durch. Mag man ihn beibehalten und evangelisch deuten, treffender ist zweifellos der neue Name „Glaubenslehre“, der mit Schleiermachers grundlegendem Werke einsetzt.

2. Ihr normativer Charakter. Hat nun alles, was sich im Christentum als Erkenntnis gibt, gleiches Recht innerhalb der Glaubenslehre? Wäre das der Fall, so könnte die Glaubenslehre nichts anderes tun, als alle die behaupteten Erkenntnisse scharf formuliert und geordnet nebeneinander stellen, vielleicht noch verschiedene Typen herausarbeiten und durch deren Vergleichung allerhand wichtige Einblicke gewinnen. Wir kämen dabei zu einer Darstellung, die zwar grundsätzlich in jeder Beziehung auf den Boden des Christentums tritt, aber innerhalb des Christentums nun eine Objektivität erstrebt, ähnlich der, die meist der Religionsphilosoph für seine Behandlung aller Religion beansprucht. Diese Verbindung des subjektiv-christlichen Ausgangspunktes mit objektiver Darstellung aber ist unmöglich, sofern die Glaubenslehre mehr sein will als eine beschreibende Glaubenspsychologie, d. h. sofern sie als systematische Wissenschaft einen kritisch-normativen Charakter besitzt.²⁾

¹⁾ Das Adjektiv hat den fast immer autoritativen Sinn des Hauptwortes nicht übernommen.

²⁾ Man könnte vielleicht auf diesen Weg kommen, wenn man mit Schleiermacher die Glaubenslehre zur historischen Theologie rechnen wollte (Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 2. Aufl. § 196 f.). Allein Schleiermacher selbst vermag den

Eine Glaubenslehre, die mit dem evangelischen Glauben Ernst macht, muß ihren kritisch-normativen Zug auch innerhalb des Christentums zur Anwendung bringen. Das geschieht in erster Linie gegenüber dem Katholizismus. Zwar scheinen zahlreiche Gedanken und Vorstellungen, etwa die des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, dem evangelischen Christentum gemeinsam mit dem katholischen zu sein. Allein tatsächlich erhalten sie erst durch das vorangestellte „ich glaube“ ihre religiöse Bedeutung. Da nun dies „glauben“ im katholischen Christentum etwas ganz anderes ist als im evangelischen, so haben sie gleichsam einen anderen Nenner und können in Wirklichkeit nicht als Gemeingut dargestellt werden. Wollte man sie in die Glaubenslehre hereinziehen, so könnte das nur in der Form beständiger Kritik geschehen; es würde ein kritischer Vergleich der beiden und darüber hinaus aller charakteristisch-verschiedenen Ausprägungen der christlichen Erkenntnis entstehen, der die Glaubenslehre zur Symbolik oder vergleichenden Konfessionskunde machen müßte. Die Glaubenslehre scheidet vielmehr grundsätzlich alle Darstellung des außerevangelischen Christentums aus. Sie zieht nur gelegentlich fremde christliche wie nichtchristliche Gedanken heran, um durch den Vergleich die eigenen desto deutlicher herauszuarbeiten. Im übrigen begnügt sie sich mit der Erörterung der Frage, wie der evangelische Glaube sich zu der Tatsache fremder Religionen und Konfessionen stellt (s. besonders § 26 ff.).

Anders ist es mit den Verschiedenheiten innerhalb des evangelischen Christentums. Sie gehören zu den Tatsachen, die tief im Wesen unseres evangelischen Glaubens wurzeln und deshalb auf Schritt und Tritt zur Geltung kommen müssen. Nicht als ob sie sämtlich von vornherein als notwendige und gleichberechtigte individuelle Formen des Glaubens anerkannt werden sollten. Auch ihnen gegenüber muß die Glaubenslehre ihren kritischen Charakter beweisen. Sie wird die verschiedenen Formen und Gedanken des Glaubens vergleichen, sie am Wesen des Christentums messen, ihre innere religiöse Notwendigkeit und ihre Tragkraft prüfen, sie danach anerkennen oder verwerfen. Nicht einfach die individuelle Gewißheit, die hinter jeder Erkenntnis steht, kann für die Glaubenslehre den Ausschlag geben; wie auf anderen Gebieten, so kann die Erkenntnisgewißheit auch auf dem religiösen trügen. Sie bedarf der Erhärtung durch eine Macht, die dem rein individuellen Erleben überlegen, von dessen Zufälligkeiten und Selbsttäuschungen frei ist. Diese Macht kann niemals in fremden Größen gesucht werden; also weder in der Logik noch überhaupt in der Philosophie. Ihrem Spruche kann eine religiöse Überzeugung nicht weichen, ohne daß eine Knickung des religiösen Lebens selbst eintritt. Nur an einem religiösen Maßstab läßt eine religiöse Überzeugung und Erkenntnis sich prüfen. Darum warf die Reformation nicht die Wissenschaft

historischen Charakter der Glaubenslehre nicht durchzuführen; die starke systematische, ja philosophische Begründung, die er ihr gibt, der kirchliche, d. h. antihäretische und protestantische, sowie andererseits der starke persönlich-religiöse Zug sprengen die Fesseln einer bloßen geschichtlichen Darstellung. Der Weg hat sich als nicht gangbar erwiesen.

der Renaissance, sondern die Bibel zur Richterin über den Katholizismus auf; und darum verteidigten die Kirchen ihr Dogma wider alle Kritik der Vernunft. Bibel und Dogma erschienen ihnen als reiner Ausdruck des Glaubens; denn sie verkannten den zeitgeschichtlichen und nichtchristlichen Einschlag, der im Dogma und auch in der Bibel waltet. Heute ist dieser Einschlag, obschon nicht überall im einzelnen aufgewiesen und anerkannt, doch im allgemeinen offenkundig geworden. Daher können wir unmöglich die Bibel oder das Dogma unmittelbar als Prüfstein der verschiedenartigen Ansprüche auf Erkenntniswert benutzen. So grundsätzlich richtig die unmittelbare Normierung an Bibel und Dogma einst war, als man von ihrem absolut zeitüberlegenen rein religiös-christlichen Charakter überzeugt war, so falsch wäre heute ein solches Verfahren. Wir müssen weiter zurückgehen auf das, was sich uns in Bibel, Dogma und darüber hinaus in der gesamten Kirchengeschichte als echter christlicher Glaube, als Wesen des Glaubens enthüllt (s. auch § 3, 3). Mag seine Feststellung noch so schwer sein, eine wachsende organische Arbeitsverbindung der Forscher, eine stete Verbindung von historischem Verständnis, einführender Beseelung, kritischem Vergleich und sachlicher Prüfung des Stoffes, also eine zunehmende gegenseitige Verstärkung „objektiver“ und „subjektiver“, rationaler und irrationaler Mittel zu einheitlicher Methode muß dazu helfen. Nur so kann die Glaubenslehre ihren normativen Charakter an den verschiedenen Typen und Einzelgedanken durchführen, jeden auf sein Recht prüfen, den als evangelisch anerkannten ihren Erkenntniswert und ihre besondere, sei es mehr primäre oder mehr sekundäre Funktion im Gesamtgewebe des Glaubens zuweisen, die innere Logik des Glaubens enthüllen.

Sie trifft dabei auf große Schwierigkeiten. Manche Glaubensvorstellungen werden sich rasch als pietätvolle, aber leer gewordene Überlieferung, als Gewohnheit oder doch nur nacherlebt erweisen, andere als Einmischung sittlicher, rationaler und ästhetischer Züge oder als Niederschlag eigener Wünsche. Dann ist die Kritik einfach und klar. In anderen Fällen aber ist die Frage verwickelter. Es ergeben sich Verschiedenheiten, ja unvereinbare Gegensätze innerhalb der wirklichen christlichen Gedankenwelt selbst, und zwar so, daß nicht der eine Gedanke als echt oder richtig, der andere als unecht oder falsch erwiesen werden kann. Wie steht es dann? Soll die Glaubenslehre doch irgendwie einen Ausgleich versuchen, oder soll sie sich zu der Einsicht führen lassen, daß die transzendente Welt dem menschlichen Bewußtsein nur in der Form von Widersprüchen und Spannungen zugänglich ist? So stoßen wir auf die Frage, welche Folgen die Irrationalität Gottes für die religiöse Erkenntnis und damit für die Glaubenslehre hat. Sie ist im einzelnen oft desto schwerer zu lösen, weil sie sich besonders auf bestimmten Gebieten mit der anderen verschlingt, ob vielleicht die weitere Entwicklung des Christentums durch neue zwingende Gottesberührungen, durch ausschlaggebende Erlebnisse manche Unklarheit überwinden und neue Erkenntnisse schenken wird (vgl. 8, 3: die symbolische Art der Glaubenserkenntnis); absolute und relative Irrationalität verschlingen sich oft unlösbar in der religiösen Erkenntnis.

Sind die Schwierigkeiten so groß, dann wird die Glaubenslehre an vielen Punkten Zurückhaltung üben müssen. Sie darf sich durch das Bewußtsein ihrer normativen Aufgabe nicht verführen lassen, immer und überall Entscheidungen treffen zu wollen. In der Einsicht, daß die Glaubenslehre die Erkenntnis des Glaubens wissenschaftlich darstellen, aber nicht den Glauben zum Wissen erheben will, muß sie es über sich gewinnen, deutlich die Widersprüche und Spannungen, die Unfertigkeiten und Trübungen, die verschiedenen Grade des Erkenntniswertes in unserem Glauben zu zeigen und aus seinem Wesen oder seinem heutigen Zustande zu begründen.

Schon der Altprotestantismus mußte sich mit diesen Schwierigkeiten beschäftigen. In den irenischen und synkretistischen Bestrebungen offenbarte sich gegenüber der herrschenden Dogmatik das Bewußtsein eines Gemeinbesitzes, wenigstens innerhalb des Protestantismus. Um darüber Klarheit zu gewinnen (und zugleich das für die Seligkeit nötige Erkenntnisminimum herauszuarbeiten), unterschied man *articuli fundamentales* und *non fundamentales*. Freilich kam man dabei zu keinem brauchbaren Ergebnis. Wenn nämlich die Ireniker und Synkretisten gern das Apostolikum als Zusammenfassung des christlichen Gemeinbesitzes betonten, so war dieser Rückgang auf altkirchliche Formulierungen zu äußerlich; er wurde den im Rechtfertigungsgedanken ausgedrückten Glaubenserkenntnissen zu wenig gerecht. Tiefer blickte die Orthodoxie. Joh. Gerhard und seine Nachfolger sahen, daß nur solche Erkenntnisse unerläßlich sein könnten, die notwendige Bedingungen und Teile des Rechtfertigungsglaubens seien; bei allen übrigen glaubten sie, auf Kenntnis oder Richtigkeit verzichten und der Mannigfaltigkeit Raum geben zu dürfen. Aber auch dieser Weg konnte auf dem Boden der altprotestantischen Scholastik nicht zum Ziele führen; er regte nur zu neuen unfruchtbaren Distinktionen an. Erst die bewußte und scharfe Aufwerfung der Frage nach dem Wesen des Christentums und des Protestantismus, wie wir sie bei Schleiermacher finden, half wirklich vorwärts — auch sie nicht sofort durchgreifend, aber doch in fortschreitender Entwicklung. Schon Schleiermacher fand einen Weg, von seiner Wesensbestimmung des Christentums aus „häretische“ und katholische Entgleisungen zu bekämpfen (Glaubenslehre, 2. Aufl., § 21 ff.), und auch die heutige Glaubenslehre wehrt sich wider den Versuch, in einer beschreibenden Religionspsychologie unterzugehen.

3. Der Aufbau. Man wird diesen Schwierigkeiten und der ganzen inneren Logik des Glaubens am besten durch eine Dreiteilung der Glaubenslehre Rechnung tragen. Das erste Notwendige ist die Behandlung des evangelischen Glaubens selbst, die Herausarbeitung seines Wesens. Seine Wiederentdeckung war die große Tat der Reformation und ist der Hauptgewinn des evangelischen Christentums auch da geblieben, wo der eigentliche Glaubensbegriff hinter anderen zurücktrat (Schleiermacher). An diesem Punkte muß die Glaubenslehre gegenüber jeder grundsätzlichen Abweichung, sei es nach der Seite des Katholizismus oder des Rationalismus, ihren normativen Charakter mit ausschließender Kraft zur Geltung bringen.

Auf der Grundlage des rechten Glaubensverständnisses erhebt sich dann der Bau der Glaubenslehre in zwei Stockwerken. Zunächst handelt es sich um die Erkenntnis des Überweltlichen, das in unser Leben eingreift. Sie ist verhältnismäßig unabhängig vom Wandel der Zeiten und von den Verschiedenheiten der geschichtlichen wie der individuellen Umstände; denn sie entstammt unmittelbar den Tiefen der von Gott berührten Menschenseele und damit jenem innersten Kern des Menschenwesens, in dem die Menschen trotz allen Entwicklungen und Verschiedenheiten wesentlich gleich sind; sie richtet sich nicht auf die Verflechtungen mit der irdischen Welt, sondern allein auf die Zusammenhänge mit Gott. Wohl spielt auch die Welt dabei eine Rolle, aber immer nur mittelbar, sofern das Verhältnis zu ihr eingreift in das Verhältnis zu Gott. Darum kennt schon das Apostolikum keine besonderen Sätze über die Welt (§ 9). Diese Zurückhaltung gegenüber dem Reiche des Wandelbaren und Relativen gibt nun der Erkenntnis ihren besonderen Vorzug. Wohl kann sie von allerhand Verwirrungen befreit und reiner herausgearbeitet werden, auch ihre Form verändern und neue Anwendungen erzeugen; daher wird ihr theologischer Ausdruck sich mannigfach weiter entwickeln, wie er es stets getan hat. Aber im ganzen haben und behalten die hier obwaltenden zentralen Erlebnisse und mit ihnen ihre theologische Bearbeitung etwas Erprobtes, Bleibendes, Festes. So werden wir hier in besonderem, genauem Sinn von Glaubenserkenntnissen reden dürfen.

Das nächste Stockwerk öffnet uns einen breiteren Umblick: der evangelische Glaube, der in der wirklichen Welt lebt, fühlt sich gedrängt, diese Welt von seiner Erkenntnis des Überweltlichen aus zu verstehen, den Spuren Gottes in ihr nachzugehen. Er stößt dabei auf drei Kreise von Tatsachen, mit denen er sich auseinandersetzen muß: auf die fremde Religion, die ebenfalls Anspruch auf Gotteserkenntnis erhebt; auf das allgemeine Geistesleben, mit dem er selbst noch enger als jede andere Religion verwoben ist; auf das Weltganze, das unser geistiges Leben nach allen Seiten vom Natürlichen umflossen und getragen zeigt. Die innere Auseinandersetzung mit diesen Kreisen der Wirklichkeit ergibt die eigentümliche Weltanschauung des evangelischen Christentums.

Hier ist das Gebiet, auf dem die Glaubenslehre sich besonders eng mit der Religionsphilosophie berührt und besonders viel von ihr empfangen muß. Sie braucht fremde Hilfe, weil jene Wirklichkeitskreise sich keineswegs ohne weiteres dem Blick entschleiern. Sie sind überaus vielgestaltig und wecken darum bunte, widerspruchsvolle Eindrücke. Während der naive Glaube oft nur allzu rasch auf Grund oberflächlicher Eindrücke urteilt, muß die Glaubenslehre überall prüfen, wie tief die Kenntnis der Wirklichkeit bei dem Urteilenden war und welches Schwergewicht daher dem Urteil innewohnt. Schon eine solche Prüfung fordert genaue Kenntnis der Weltwirklichkeit. Aber die Glaubenslehre muß weitergehen: sie muß dem ringenden Glauben helfen, die Wirklichkeit religiös zu verstehen, und muß für diesen Dienst erst recht jene genaue Kenntnis besitzen. Also sind Glaube und Glaubenslehre hier in ganz anderem Maße durch nichtreligiöse Vor-

aussetzungen bedingt als in der Erkenntnis des Überweltlichen selbst. Aber mag dabei die Religionsphilosophie — neben anderen Wissenschaften — gute Dienste leisten, die Anlage beider Wissenschaften bleibt doch durchaus verschieden. Die Religionsphilosophie ist auch bei der Darstellung dieser Gegenstände beherrscht von dem Streben nach religiöser Neutralität und Objektivität, die Glaubenslehre dagegen wendet das, was sie in ihren ersten beiden Teilen erarbeitet hat, nur auf das größere Gebiet der Weltanschauung an und hat keinen Grund, dabei ihre Überzeugungsgrundlage zu ändern.

Die starke Bedingtheit der christlichen Weltanschauung läßt leicht er-messen, wie tastend und unsicher, wie verschieden in den verschiedenen Kulturperioden, wie widerspruchsvoll, fließend und bunt die Gedanken des Glaubens hier sein müssen. Mögen oft Schwäche, Erkrankung und Einseitigkeit des Glaubens, oder auch die Gegensätze und Spannungen mit-schuldig sein, die jeder Spiegelung des Überweltlichen im menschlichen Be-wußtsein anhaften müssen, die eigentliche Ursache liegt tiefer, in der Schwierigkeit der Weltanschauungsbildung selbst. Wir werden dem am besten Rechnung tragen, wenn wir für dieses ganze Gebiet sogar auf den Begriff der Glaubenserkenntnis verzichten. Wir können es desto leichter, weil wir einen Begriff besitzen, der durch seine Weite vorzüglich dazu geeignet ist: den der Glaubensgedanken. Freilich wird er bisher, vor allem von Herrmann, umfassender gebraucht, einschließlich der zentralen Glaubenserkenntnis. Wenn wir aber diese für sich behandeln, so bleibt der Begriff der Glaubensgedanken für das Reich der Weltanschauung ver-fügbar, das soviel weniger sicher ist und mehr auf Deutung als unmittelbare Gewißheit sich gründet. Falsch wäre es, den Glaubensgedanken der Weltanschauung wegen ihrer geringeren Sicherheit auch geringere Bedeu-tung für die Glaubenslehre beizulegen. Gewiß, sie sind teilweise nur für den Glauben der Gebildeten von unmittelbarem Belang. Aber es kommt auch auf den Wert an, den sie für die geschichtliche Gesamtbewegung des Christentums besitzen. Und so betrachtet, stehen die Glaubensgedanken an Schwergewicht der Glaubenserkenntnis nicht nach. Sie sind in ihren tastenden Anfängen die Fühler, die der lebendige Glaube ausstreckt in die Weite der Wirklichkeit; sie sind dann weiter die Mittel, mit denen er sich durch Eroberung der ihm noch fremden Wirklichkeit bereichert und ent-wickelt, die Waffen, mit denen er fremde Religionen und Weltanschauungen verdrängt und überwindet. Sie vertreten also die Ausdehnungskraft und damit die Zukunftsfähigkeit, die immer neue Jugendfrische des Christen-tums; sie ermöglichen es dem Christentum, die Religion auch der geistig Hochgebildeten zu bleiben oder vollends zu werden, und behüten es vor der Gefahr, herabzusinken zu einem neuen Paganismus.

So ist der Aufbau der Glaubenslehre in sich geschlossen. Die Dar-stellung des Glaubens selbst, der Glaubenserkenntnis vom Überweltlichen und der die Weltanschauung erzeugenden Glaubensgedanken kann alles umfassen, was für das Selbstverständnis, die Selbstklärung und die Selbst-behauptung des evangelischen Christentums an systematischem Rüstzeug nötig ist.

4. Das Verhältnis der Glaubenslehre zu den systematischen Nachbarwissenschaften. Erwähnt wurde bereits das Verhältnis zur Symbolik oder vergleichenden Konfessionskunde (§ 2, 2): die Glaubenslehre überläßt ihr wichtige Stoffe in der Voraussetzung, daß sie das Wesen und die Erkenntnis des evangelischen Glaubens kritisch gegenüber den fremden Formen des Christentums zur Geltung bringt, also ihren an sich nur historischen Stoff nach systematisch-normativen Grundsätzen gestaltet.

Am engsten verbindet sich in der Regel die Glaubenslehre mit der sog. Apologetik. Freilich gilt es hier zu unterscheiden. Oft bezeichnet das Wort die praktische Auseinandersetzung des Christentums mit feindlichen Weltanschauungen und die Anleitung zur richtigen Führung dieses Kampfes. In diesem Sinn ist die Apologetik (deren Namen freilich auch hier einem weniger belasteten weichen sollte) offenbar ein Teil der praktischen Theologie, gleicher Art mit der Homiletik, Katechetik u. a. Zwar setzt sie in besonderem Maße eine systematische Schulung in Theologie und Philosophie voraus, aber sie ist nicht selbst eine systematische Wissenschaft und hat insofern auch kein wissenschaftliches Nachbarverhältnis zur Glaubenslehre.

Allein man spricht von Apologetik auch im Rahmen der systematischen Theologie selbst. Schleiermacher nennt Apologetik die Untersuchung über das Wesen des Christentums und des Protestantismus: er gliedert sie, da sie mit Hilfe der Ethik¹⁾ und der Religionsphilosophie geführt werden müsse, der „philosophischen Theologie“ ein und stützt dann die (der historischen Theologie zugewiesene) Glaubenslehre durch Lehnsätze wie auf Ethik und Religionsphilosophie so auch auf ihre Ergebnisse (s. § 1, 4). Freilich konnte Schleiermachers Gesamtaufriß der systematischen Arbeit in der Theologie sich nicht durchsetzen, vor allem nicht die Trennung der in der Apologetik und der in der Glaubenslehre behandelten Gegenstände und ihre Verweisung dort in die philosophische, hier in die historische Theologie. Aber sein Verfahren wirkt doch in der wieder einheitlich verbundenen systematischen Theologie kräftig nach. Wo nämlich die angedeutete religionsphilosophische Unterbauung der Glaubenslehre vollzogen wird (§ 1, 3), da erörtert man unter dem Titel Apologetik irgendwie das Wesen der Religion, das Wesen und die Wahrheit des Christentums, d. h. die Stellung des Christentums unter den Religionen, der Religion im Geistesleben. Aber gerade der Titel dieser Wissenschaft zeigt den inneren Fehler ihrer Anlage. Indem man den religionsphilosophischen Unterbau der systematischen Theologie als „Apologetik“ zugleich mit der Aufgabe betraut, irgendwie im Ganzen des geistigen Lebens und der Religion die Wahrheit des Christentums zu vertreten, ordnet man sie den beherrschenden Gesichtspunkten der Glaubenslehre unter. Dadurch scheint ein harmonisches Ganzes zu entstehen. Allein, auch wenn wir von dem in der Wissenschaft besonders unglücklichen Namen Apologetik absehen: „wissenschaftliche Grundlage“ der Darstellung des Glaubens könnte diese Erörterung doch nur dann sein,

¹⁾ Ethik bedeutet bei Schleiermacher nicht Wissenschaft vom Sittlichen, sondern eine Art spekulativer Geschichtsphilosophie, „die der Naturwissenschaft gleichlaufende spekulative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit“.

wenn sie nicht selbst schon von den Gesichtspunkten der Religion oder des Glaubens sondern wesentlich von rein wissenschaftlichen, allgemeingültigen Gedanken getragen würde. Das aber ist bei der Apologetik weder wirklich der Fall noch überhaupt möglich. Sie stützt sich auf den lebendigen Glauben und bedarf also ihrerseits schon einer wissenschaftlichen Grundlage in der kritischen Untersuchung des Glaubens, wie die Glaubenslehre sie versucht. Also wird auch in der besonderen Abwandlung zur Apologetik jenes Mischverfahren zwischen Glaubenslehre und Religionsphilosophie nicht glücklicher, soviel seine Vertreter im einzelnen dabei Verdienste erworben haben. Es erklärt sich wohl nur aus der schwierigen Lage der Theologie im heutigen Geistesleben, daß so viele Theologen es übernommen haben.¹⁾

Einfacher läßt sich das Verhältnis der Glaubenslehre zur Ethik oder Sittenlehre kennzeichnen. Im Glauben des Christen erwächst eine Fülle von sittlichen Zielsetzungen, Trieben und Kräften. Da sie von dem Erlebnis des Glaubens und seinen Urteilen über Mensch und Welt getragen sind, ist es möglich, sie im Rahmen der Glaubenserkenntnis und Glaubensgedanken klarzustellen; für das einheitliche Verständnis des Christentums und seines praktisch-religiösen Charakters ist es sogar wertvoll, daß dieser Versuch immer von neuem wiederholt wird. Aber es war doch keine bloße Willkür oder Künstelei, wenn die Entwicklung des theologischen Systems seit dem 17. Jahrh. dazu führte, die vorher mit in den *Loci theologici* gepflegten ethischen Abschnitte auszusondern und als besonderes Gebiet auszugestalten. Vor allem zwei Gründe wirken dabei dauernd mit. Der eine liegt in der Aufgabe der Sittenlehre selbst; eine Erörterung der christlichen Sittlichkeit muß so stark auf die praktischen Bedingungen ihrer Entfaltung, auf die Wirklichkeiten des Einzel- und Gemeinschaftslebens eingehen, daß der Rahmen der Glaubenslehre gesprengt wird. Der andere Grund erwächst aus dem Verhältnis zur philosophischen Bearbeitung der Ethik. Diese ist so tiefgrabend und umfassend sowohl auf dem allgemeinen kulturhistorischen Gebiet wie besonders seit Kant in der Untersuchung über das Wesen des Sittlichen, daß die theologische Ethik sich beständig prüfend und empfangend mit ihr auseinandersetzen muß, ganz ähnlich wie die Glaubenslehre mit der Religionsphilosophie. Auch das könnte im Rahmen der Glaubenslehre nicht zureichend geschehen. So erwächst mit Notwendigkeit die Ethik als besonderes Einzelgebiet der systematischen Theologie. Wissenschaftlich ruht sie zunächst auf der, freilich noch sehr wenig angebauten sittengeschichtlichen Seite der historischen Theologie, sowie auf den Sätzen der Glaubenslehre (besonders denen über das Wesen des Glaubens), entwickelt sich aber anderseits selbständig im steten Wettbewerb mit der philosophischen Ethik — wiederum ein handgreiflicher Beleg für die Wahrheit, daß die wirkliche Wissenschaft nicht aus einem vorgefaßten systematischen Plan, sondern aus bestimmten gegebenen Lagen in kämpfereicher Geschichte erwächst.

¹⁾ Doch weisen z. B. Wernle (Einführung in das theologische Studium, ² S. 268) und Lemme (RE ³ 1, 685 f.; Glaubenslehre I, § 5) auf die hier liegenden Schwierigkeiten hin.

§ 3. Die Quellen der Glaubenslehre

1. Bibel und Dogma. Lange Zeit hat man versucht, den Stoff der Glaubenslehre wesentlich aus der für die ganze Entwicklung des Christentums grundlegenden Bibel und aus dem für die Entstehung unserer Kirchen so wichtigen altprotestantischen Dogma zu entnehmen. Dabei bezeichnete man bald beide als Quellen, bald die eine als Quelle, die andere als Norm der Glaubenslehre. Daß sie als Norm nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch ihre Bedeutung für die Einsicht in das Wesen des Glaubens dienen können, wurde in § 2, 2 gezeigt. Hier handelt es sich um die Frage, ob sie unmittelbar die wesentlichen Quellen der Glaubenslehre sind, wie die ältere biblizistische und konfessionalistische Dogmatik meinte.

Heute ist es entschieden, daß die Frage verneint werden muß. Und zwar aus mehreren Gründen.

Der erste liegt in dem widerspruchsvollen Inhalt beider Größen: sie stimmen, wie uns die historische Theologie zeigt; weder in sich noch miteinander genügend überein. Die Bekenntnisschriften sogar jeder einzelnen protestantischen Konfession enthalten in wichtigen Punkten erhebliche Gegensätze, z. B. die lutherischen bei der Rechtfertigung, die reformierten bei der Prädestination (s. § 23f.). Sie stehen ferner in Widerspruch zur Bibel bei der Trinität, Christologie, Eschatologie u. a., fordern also gerade nach altprotestantischen Grundsätzen eine kritische Prüfung an der Bibel heraus. Aber auch die Bibel selbst, sogar ihr ntlicher Kern, birgt für ein wissenschaftlich geschärftes Auge so viele Gegensätze, daß wir erst einen Maßstab aufstellen müßten, nach dem wir die richtigen, die als Stoff der Glaubenslehre geeigneten Inhalte erheben könnten. Dafür nach konfessionalistischer Art das Dogma als Maßstab zu verwenden, ist aus den genannten Gründen unmöglich, und so suchen wir unwillkürlich nach einer anderen Instanz, sei es als Quelle, sei es als Norm der Glaubenslehre, d. h. wir geraten in die systematischen Überlegungen hinein, deren Stoff wir der Bibel oder dem Dogma entnehmen sollten.

Ebensowenig genügen Bibel und Dogma nach der Seite ihres Problemumfangs. Gewiß zeigen sie uns die zentrale Glaubenserkenntnis des Christentums in unvergleichlicher Tiefe, aber doch sogar diese in eigentümlicher zeitgeschichtlicher Einbettung und daher nur mit Hilfe starker historisch-systematischer Durcharbeitung. Vollends die Frage nach dem Wesen des Glaubens aufzuwerfen, die uns im ersten Teil beschäftigen muß, haben sie keinerlei Veranlassung; wir dürfen auf Fragen, die erst in der Neuzeit aufgewacht sind, in Bibel und Dogma keine unmittelbaren Antworten erwarten. Und ähnlich steht es beim dritten Teil, der Weltanschauung. Die Welt, die wir mit dem Auge des Glaubens anschauen sollen, ist eine völlig andere geworden als die der biblischen und altprotestantischen Zeiten. Das gilt besonders augenfällig für das ethische Gebiet, d. h. für die Stellung zum modernen Staat, zu den nationalen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen; es gilt aber auch überall da, wo das moderne wissenschaftliche Weltbild und die moderne ästhetische Einstellung in Betracht kommen.

Mittelbar können uns Bibel und Dogma überall da wichtig werden, aber als unmittelbare Quellen lassen sie uns für weite Gebiete im Stich. Ihre unmittelbare Verwertung hat sich immer nur um den Preis einer naiven Modernisierung durchführen lassen. Naive Modernisierung aber ist eine der gefährlichsten wissenschaftlichen Fehlerquellen; sie muß ersetzt werden durch eine bewußte kritisch-systematische Bearbeitung und Ergänzung, die notwendig aus dem Rahmen des Biblizismus und Konfessionalismus hinausführt.

Endlich und vor allem aber sind Biblizismus und Konfessionalismus in der Glaubenslehre grundsätzlich falsch. Eine Darstellung des lebendigen Glaubens aus den Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jhrhs. zu erheben, wäre übler Historizismus. Hat doch die Glaubenslehre erst zu zeigen, welche Bedeutung sie für den Glauben besitzen! Anders war es bei der Bibel, solange man sie über den Wandel der Zeiten als Werk des heiligen Geistes erhaben glaubte. Seit aber die unbestrittene Herrschaft des Inspirationsdogmas (§ 6, 5; 21) dahingefallen ist, muß auch die Geltung und Bedeutung der Bibel erst erwiesen werden, bevor man sie systematisch verwertet. Und zwar genügt dabei nicht der Hinweis auf Altertum, Augenzeugschaft, Glaubwürdigkeit u. ä., also auf historische Gründe, sondern es bedarf einer religiösen Begründung. Nun haben schon die altprotestantischen Dogmatiker dieses Bedürfnis gefühlt und meist in bunter Mischung mit jenen rationalen Gedanken als Stütze das testimonium spiritus sancti herangezogen. Und Luther meinte Ähnliches, wenn er das für kanonisch erklärte, was Christum treibet. Aber diese religiöse Begründung ist nicht so einfach und klar (§ 6. 21), daß sie ohne weiteres als durchschlagend an die Spitze der Glaubenslehre gestellt werden könnte. Sie bedarf erst der Untersuchung im Rahmen der gesamten Glaubenserkenntnis, ehe sie als tragender Balken verwendet werden kann. Ist aber ein Beweis und eine genauere Begrenzung für die autoritative Geltung der Bibel an der Spitze der Glaubenslehre unmöglich, dann darf die Bibel nicht aus dem Gesamtstoff des evangelischen Glaubens herausgehoben und zur alleinigen Quelle der Glaubenslehre gemacht werden. Sonst verfällt auch dieses Verfahren wie das konfessionalistische dem Vorwurf des Historizismus.

Man hat versucht, die biblizistische Art dadurch zu modernisieren, daß man nicht den gegebenen biblischen Bestand heranzog, sondern das Ergebnis der historisch-kritischen Bibelforschung. Vor allem, was die Bibelforschung als wirkliche Lehre Jesu oder als historischen Jesus herausarbeitet, soll teils unmittelbare Quelle, teils dem allgemeinen Geiste nach die Norm der Glaubenslehre sein. Nun ist zweifellos wie die Bibel überhaupt, so auch die historische Arbeit an ihr von höchster Bedeutung für die Glaubenslehre (§ 6, 4; 16, 2; 21, 2), aber diese Verwertung unterliegt grundsätzlich denselben Bedenken wie der ältere Biblizismus. Entweder sie verstrickt uns schon zu Anfang in systematische Erörterungen, die doch erst später fruchtbar geführt werden können, oder sie endet im Historizismus, d. h. im unbegründeten Aufbau der Glaubenslehre auf einzelne Tatsachen der Vergangenheit.

2. Das fromme Bewußtsein. Kraft seiner Einsicht in die Unmöglichkeit des biblizistischen und konfessionalistischen Verfahrens gründete Schleiermacher seine Glaubenslehre auf das fromme Bewußtsein oder die „christlich frommen Gemütszustände“ (dasselbst § 15; s. unten § 9, 1). Er begann damit, für die systematische Theologie die Anätze zu verwerten, die Mystik und Pietismus an religiöser Selbstbeobachtung und Selbstanalyse bereits geleistet hatten. Zur schulmäßigen Ausbildung kam das neue Verfahren in der Bewußtseins- oder Erfahrungstheologie. Am bekanntesten ist es in der Form der Erlanger Theologie geworden (Hofmann: Ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft). Freilich verdichtete es sich hier aus einer allgemeinen Methode der systematischen Theologie zu dem Sonderfach der „Gewißheitslehre“ (Frank); diese sollte nun statt der „Apologetik“ (s. § 2, 4) die Grundlage der eigentlichen Dogmatik bilden, die ihrerseits nicht wieder das christliche Bewußtsein, sondern Dogma, Bibel und Vernunftspekulation zu Quellen nimmt.

Daß jener Gedanke Hofmanns nicht vollständig durchgeführt wurde, hatte seinen Grund in den eigentümlichen Schwierigkeiten der Bewußtseinstheologie. Sie setzte voraus, daß das Bewußtsein des Dogmatikers typisch sei für das allgemeine evangelisch-christliche Bewußtsein und daß es ungefähr zu denselben Ergebnissen führe, die in Bibel und Dogma ausgesprochen sind. Unerträgliche subjektive Abweichungen davon suchte man unmöglich zu machen, indem man wiederum die Normierung der Glaubenssätze an Dogma und Bibel forderte. Schon Schleiermacher hatte das getan (Glaubenslehre § 27), Hofmann selbst hatte einen „Schriftbeweis“ hinzugefügt, und die Bewußtseinstheologie folgte beiden in mannigfacher Weise. Allein damit nahm man der dogmatischen Methode die Einheitlichkeit; man kam im Grunde auf die biblizistische und konfessionalistische Dogmatik zurück, nur daß sie durch den neuen psychologischen Untergrund wärmer und lebendiger wurde, — oder man modernisierte wie vielfach schon Schleiermacher Bibel und Dogma, um doch das eigene fromme Bewußtsein zu seinem Rechte kommen zu lassen. Das letzte aber ist vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus an sich unerträglich; und das erste weckt alle die Bedenken aufs neue, die bereits § 2, 2; 3, 1 angedeutet worden sind.

Wo man den Ausweg der biblizistischen oder konfessionalistischen Normierung verschmäht und eine reine Bewußtseinstheologie erstrebt, erheben sich neue Schwierigkeiten. Soll das individuelle Bewußtsein des Systematikers die Quelle der Glaubenslehre sein? Das würde nicht nur zufällige Individualismen, sondern auch eine starke Verarmung des Gehalts zur Folge haben. Oder soll die Hilfslinie eines Gesamtbewußtseins gezogen und so etwa das christlich-evangelische Bewußtsein des jeweiligen Geschlechts und ganzer großer Gruppen zur Grundlage der Glaubenslehre gemacht werden? Auch das müßte noch stark zufällig bedingte Einseitigkeiten, Zerreißen der geschichtlichen Kontinuität und Verarmungen mit sich bringen.

Außerdem hat die philosophische Entwicklung den Begriff des Bewußtseins für das religiöse Gebiet verdächtig gemacht. Vor allem die kritische Philosophie betont die synthetische, schaffende Art des Bewußtseins. Wendet

man das auf unser frommes Bewußtsein an, so könnten seine Inhalte, d. h. dann auch die religiösen Erkenntnisse, als Schöpfungen des menschlichen Bewußtseins erscheinen. Das aber wäre wider das Selbstzeugnis des Glaubens, der sich auf Offenbarung beruft (§ 5 und 6, 5) und von allem Menschenwerk, sei es auch den tiefsten Schöpfungen des Menschengestes grundfänglich unterscheidet. Die Fäden, die hier herüber- und hinüberlaufen (§ 30 f.), sind nicht von vornherein im Begriff des Bewußtseins gegeben und können darum vorläufig das Mißtrauen der Frömmigkeit gegen diesen Begriff nicht zerstreuen.¹⁾

3. Der geschichtliche Gesamtbestand des christlichen Glaubens. Darum wandte A. Ritjchl und seine Gruppe sich mit Recht gegen diese Bewußtseins-Theologie. Er betonte aufs neue die Offenbarung, und zwar die biblische, aber nicht das Bibelbuch selbst, sondern das, was sich der Christenheit in der Bibel als Offenbarung Gottes erprobt hat und weiter erprobt. Das ist in erster Linie nicht irgendwelche Lehre, sondern die geschichtliche Gestalt Jesu mit ihren unmittelbaren Auswirkungen in der Urchristenheit. Lassen wir vorläufig den Begriff der Offenbarung beiseite, weil er erst in der Glaubenslehre selbst zum Verständnis kommen kann (§ 6, 5), so stehen wir hier vor dem wirklich Notwendigen: vor der Heranziehung der geschichtlichen Tatsachen als der unsere Frömmigkeit bestimmenden Macht. Und unser Verhältnis zu diesen Tatsachen ist nicht mehr durch das Band der äußeren Autorität, sondern der inneren, schöpferischen Einwirkungen geregelt; damit werden die grundlegenden Tatsachen des Christentums, wird vor allem Jesus selbst eine lebendige Macht der Geschichte. Unter ihren Wirkungen weiß der Systematiker sich mit der ganzen Christenheit stehen, bildet er auch seine systematischen Gedanken.

Damit tritt die Glaubenslehre aus dem bloßen Umkreis des Bewußtseins heraus, ohne aufs neue dem Biblizismus und Konfessionalismus zu verfallen, und doch auch ohne aufzugeben, was an dem allen berechtigt war: hier die starke Verbundenheit mit Bibel und Reformation, dort die Beteiligung des inneren Erlebens und des persönlichen wie des allgemeinen Bewußtseins. Der Begriff, in dem sich das alles am besten zusammenfaßt, ist der des Glaubens selbst (§ 5 ff.). Er schließt es aus, daß unser Bewußtsein etwa unsere Frömmigkeit als feinste Blüte seines Wesens aus

¹⁾ Heute verbreitet sich die Neigung, die Bewußtseinstheologie durch eine Erlebnistheologie zu ersetzen, parallel zu einer Art Erlebnisphilosophie. Nun liegt in der Betonung des Erlebens gewiß ein großer Vorzug gegenüber der des Bewußtseins: im Erleben ist das Schöpferische nicht einfach das Eigentätige, sondern vorläufig auch das Empfängliche, das unmittelbare Verhältnis zu den Objekten; so vermag die Frömmigkeit hier leichter anzuknüpfen. Aber der Begriff ist noch so wenig geklärt, er steht noch so stark unter dem Bann des Augenblicklichen, rein Persönlichen und daher die Kontinuität Auflösenden, daß seine methodische Bedeutung vorläufig noch nicht sicher zu bestimmen ist. Auf der einen Seite ist das Erleben keinesfalls die unmittelbare Quelle der Glaubenslehre. Andererseits ist es doch der seelische Untergrund, auf den man überall zurückgehen muß, um die Aussagen des Glaubens zu verstehen. Darum bedarf die Glaubenslehre einer psychologischen Unterbauung ihrer Arbeit, sei es durch eine besondere „Religionspsychologie“ oder auf andere Weise.

sich selbst erzeuge, enthält vielmehr den Hinweis auf eine unmittelbare Objektbezogenheit und auf die Normierung durch diese. Nur daß es sich dabei nicht um den persönlichen Glauben des Systematikers allein oder um den seiner Zeit handelt; was die Glaubenslehre darstellen will und daher als Quelle benutzen muß, das ist vielmehr der christliche Glaube in seinem geschichtlichen Gesamtbestand, d. h. der Inbegriff alles dessen, was der Glaube, getragen von jenen grundlegenden Tatsachen, im Laufe seiner Geschichte an dauernd wertvoller Erkenntnis- und Gedankenfülle gewonnen hat.

Der persönliche Glaube bleibt auch dann das Erkenntnismittel, mit dem der Systematiker den geschichtlichen Tatbestand sich zum Verständnis bringt, und so bleibt ein individueller Zug, mit ihm auch eine individuelle Schranke; es bleibt ferner die zeitgeschichtliche Bedingtheit, sofern der Systematiker lebendig in seiner Zeit steht, ihre Einflüsse aufnimmt und in ihrer Sprache zu ihr reden will. Aber das Ganze erhebt doch den Anspruch objektiver Geltung für den Bereich zum mindesten des evangelischen Christentums; es will herausarbeiten, was heute als Ergebnis der geschichtlichen Gesamtentwicklung des Glaubens gelten darf. Darin steht die Glaubenslehre auf demselben Boden wie jede andere systematische Kulturwissenschaft. Wie die Ethik, die Ästhetik, die Religionsphilosophie die gesamte geschichtliche Auswirkung der sittlichen, ästhetischen, religiösen Funktionen auf dem ihr zugrunde liegenden Gebiet als ihre Quelle benutzt, so die christliche Glaubenslehre die ganze geschichtliche Auswirkung des christlichen Glaubens. Hier darf kein grundsätzlicher Unterschied der wissenschaftlichen Methode bestehen.

Gleichwertig ist diese Fülle des Stoffes in der Glaubenslehre sowenig wie in den ähnlichen systematischen Wissenschaften. Zwar werden nicht von vornherein bestimmte Einzelquellen, etwa Bibel und Bekenntnisschriften, auf einen isolierten Vorzugsplatz gestellt, aber das erste, was die Glaubenslehre tun muß, ist eine Sichtung des Stoffes, und sie führt einerseits zur Ausscheidung weiter (z. B. spezifisch katholischer, als unterchristlich erfundener) Gebiete, anderseits zu einer stufenweisen Bewertung der übrigbleibenden, d. h. nun auch zur Heraushebung der maßgebenden Quellen. Alle denkbaren Mittel müssen dabei zur Anwendung kommen, sowohl historische wie systematische, sowohl die subjektiven der Einfühlung und der persönlichen Bewertung wie die objektiven, die in der Abwägung des Zusammenhangs mit den grundlegenden Tatsachen, in der geschichtlichen Wirkungskraft, der Anerkennung durch die Christenheit u. ä. liegen. Kraft planmäßiger angestrebter Anwendung dieser Mittel unterscheiden wir sehr verschiedenartige Quellstoffe: z. B. schöpferische und epigonenhafte Zeiten oder Personen; tief im Wesen des Glaubens wurzelnde Erscheinungen und solche, die mehr von außen her die Entwicklungskraft des Glaubens reizen; Erscheinungen, die wesentlich dem Glauben ihrer Zeit bereden Ausdruck geben, und solche, die erst in einer näheren oder ferneren, kleineren oder größeren Zukunft sich auswirken; solche, die nur für bestimmte Seiten des Glaubens, und solche, die für seinen ganzen Umfang wichtig

sind. So entsteht eine Rangordnung, die zur wirklichen Beherrschung und Ausschöpfung der Quellen verhilft, und die auch alles das berücksichtigen kann, was zur Heraushebung von Bibel und Bekenntnisschriften Richtiges gesagt worden ist.

Trotz dem subjektiven Einschlag gelangt die Bewertung der Quellen zu Ergebnissen, die innerhalb der systematischen Theologie weithin anerkannt sind. Geben wir Jesus eine Sonderstellung, sofern er aus der Reihe der Glaubenträger in die Welt der Glaubensobjekte ragt, so nehmen die ersten Rangstufen ein die spezifisch schöpferischen Geister, die wir auf religiösem Gebiet Propheten nennen. Sie führen von den großen Zeiten Israels über Paulus bis herab in die Begründung des Protestantismus; wir werden vorläufig mit allgemeiner Zustimmung der evangelischen Christenheit Luther als letzten Propheten bezeichnen dürfen. Schon diese Reihe der Propheten fordert im einzelnen wieder eine genauere Unterscheidung ihrer Bedeutung. Weit mehr noch aber bedarf die zweite Rangstufe der Sonderung und Einzelgruppierung. Sie umfaßt die Fülle der Frommen, die für bestimmte Zeiten der Kultur maßgebend geworden sind, vor allem solche, die dem christlichen Glauben innerhalb bestimmter Kulturperioden zur klassischen Formung verholfen haben: Gestalten wie Origenes und Augustin in der Spätantike; der heilige Thomas oder Meister Eckart im Mittelalter; Melancthon, Zwingli und Calov im Altprotestantismus (neben Luther, der sich mit den Hauptmotiven seines Wirkens in die Höhe der Prophetie erhebt, mit anderen aber hierher gehört); Herder und Schleiermacher im deutschen Neuprotestantismus. An dritter Stelle könnte man solche nennen, die im allgemeinen durchaus Kinder ihrer Zeit sind, aber auf gewissen Seiten des Glaubens über sie hinaus zu allgemeiner Bedeutung emporragen: etwa der heilige Franz im Mittelalter, in der Neuzeit ein Zinzendorf oder John Wesley oder auch (obschon in erheblichem Abstand) ein Wichern. Erst um die Gestalten der zweiten und dritten Reihe kreist dann die Fülle der übrigen Geister, die mehr Verbreitung oder Kleinarbeit leisten, aber zuweilen doch gewisse Erkenntnisse besonders klar und eindrucksvoll formulieren, so zahlreiche religiöse Dichter oder große Theologen.

Inhaltlich betrachtet sind vor allen Lehr- und Bekenntnisschriften möglichst oft solche Quellen heranzuziehen, die unmittelbar von religiösem Leben zeugen. Leider sind dabei die des öffentlichen Kultus nur mit Vorsicht zu gebrauchen, weil sie überwiegend unter dem Druck der Überlieferung und Gewohnheit stehen, also das wirkliche jeweilige Leben des Glaubens schlecht zum Ausdruck bringen. Desto wichtiger sind Lieder, freie Gebete, Predigten, Briefe, überhaupt alle Zeugnisse persönlichen Glaubens. Auch bei einem Luther und Schleiermacher z. B. sind neben, ja vor ihren theologischen Äußerungen die rein persönlichen bedeutsam. Im Altprotestantismus ist Paul Gerhard mindestens so wichtig wie Calov oder Quenstedt, in der Aufklärung Gellert oder Spalding wichtiger als die theologische Schule Chr. Wolffs. Die theologischen, lehrhaften Quellen gewinnen meist erst durch die Heranziehung solcher unmittelbarer Äußerungen des religiösen Lebens ihre Bedeutung.

Für die Anlage der Glaubenslehre müßte, wenn man bei dem überlieferten Schema bleiben wollte, die Folge dieser ganzen Quellenbestimmung sein, daß die biblischen und dogmengeschichtlichen Abschnitte erweitert werden zu geschichtlichen überhaupt. Dann aber würde auch die Doppelbehandlung des Stoffes, die bisher das Verhältnis von Dogmatik und biblischer Theologie kennzeichnete, auf die ganze geschichtliche Grundlage der Glaubenslehre übergehen — eine unnötige Belastung für unsere Wissenschaft. Da die Glaubenslehre nicht isoliert arbeitet, sondern sich grundsätzlich auf die historische Theologie aufbaut (§ 1), so braucht sie ihre geschichtlichen Quellen nicht in besonderen Abschnitten aufzuweisen, sondern kann voraussetzen, daß der Leser mit den Quellen vertraut ist oder sich im Einzelfall aus der historischen Theologie die nötige Kenntnis verschafft. Nur soweit das Verständnis der systematischen Gedankengänge und die gegenwärtige Lage es dringend nahelegen, oder wo kein genügendes Eingehen der historischen Theologie auf den Gegenstand erwartet werden darf, soll auch hier geschichtlicher Quellenstoff eingefügt werden. Vor allem die Bibel, Luther, das altprotestantische Dogma und Schleiermacher werden ausführlich und häufig zu Worte kommen; denn die beiden ersten sind für den Inhalt des Glaubens, die beiden letzten für die kritisch-systematische Schulung des Theologen von unvergleichlicher Bedeutung.

§ 4. Wichtige Literatur

Für die Kenntnis der altchristlichen, mittelalterlichen und symbolischen Literatur kann auf die Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Symbolik verwiesen werden. Für Zitate und für das Verständnis der heutigen Lage kommen vorzüglich folgende Werke in Betracht.

1. Aus dem Altprotestantismus und seiner Auflösung:

Luthers Werke, möglichst zitiert in der Weimarer Ausgabe (WA) oder der Erlanger Ausgabe (EA), gelegentlich auch in der Bonner (Clemen) und der des Bibliographischen Instituts (Berger).

Die symbol. Bücher der ev.-luth. Kirche, Stereotyp-Ausg. von J. T. Müller.

Dazu die Einleitung von Kolde (seit ¹¹ 1912 und separat).

Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche, Ausg. von E. F. K. Müller, 1903.

Melancthon, Loci communes rerum theologicarum, 1521; beste Ausgabe dieser Urform von Kolde, ³ 1900. Die völlig veränderten späteren Ausgaben sind im Corpus Reformatorum Bd. 21 abgedruckt.

Calvin, Institutio christianae religionis, 1535. Die sehr verschiedenen Ausgaben (1559 die letzte von Calvin selbst besorgte) stehen im Corpus Reformatorum Bd. 1—4; die 1. Ausgabe ist verdeutscht von Spieß 1885, die letzte in stark verkürzter Bearbeitung von E. F. K. Müller 1909.

Leonhard Hutter, Compendium locorum theologicorum ex scriptura sacra et libro concordiae collectum, 1609. Neu hrsg. von Twisten ² 1863. Bezeichnet den Zustand der altprotestantischen Dogmatik vor Entstehung der großen Lehrsysteme.

- Johann Gerhard, *Loci theologici*, 9 Bde., 1610–22; neu hrsg. mit Anmerkungen und Ergänzungen von Cotta 1762, dazu wertvollen Registern von Müller 1787 ff.; wieder von Preuß² 1865; deutsch in 3 Bdn. (gekürzt) von K. F. 1898–1907. Durch systematische Kraft und Anleihen bei der mittelalterlichen Scholastik von bestimmendem Einfluß auf die Weiterbildung der lutherischen Dogmatik.
- A. Quenstedt, *Theologia didactico – polemica sive systema theologicum*, 1685. Höhepunkt der altprotestantischen Scholastik.
- D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum*, 1708, ⁸ 1763. Typisch für die gemilderte Spätscholastik des Luthertums.
- A. G. Spangenberg, *Idea fidei fratrum*, 1778. Typisch für die pietistisch-herrnhutische Erweichung des altprotestantischen Systems.
- J. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793. Zeigt seine eigene rationalistische Religionsphilosophie, während die großen schöpferischen Wirkungen seiner Philosophie, auch für die Entwicklung der Theologie im 19. Jhrh., vielmehr von seinen drei kritischen Hauptwerken ausgehen.
- J. A. S. Wegscheider, *Institutiones theologiae dogmaticae*, 1815, ⁸ 1844. Normaldogmatik der zum Rationalismus entwickelten Aufklärung.

2. Aus der durch Schleiermacher begründeten Entwicklung des 19. Jhrhs.:

- F. Schleiermacher, *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799. Diese Urform neu hrsg. von Otto, ⁸ 1913, auch in der Deutschen Bibliothek (von Rade) und bei Braun (Sch.s Werke, 4. Bd., gesondert zu haben). Die Ausgaben von 1806 und 21 sehr verändert (die vierte, auch in Sch.s Sämtlichen Werken I 1. Bd., wenig verändert). Kritische vergleichende Ausgabe von Pünjer, 1879.
Kurze Darstellung des theol. Studiums, 1811, ² sehr verändert 1830; Kritische Ausgabe von H. Scholz 1910.
- Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhang dargestellt, 1821 f., ² 1830 f. Die letztere Auflage ist in den Sämtlichen Werken I 3 f., bei Hendel und in der Bibliothek theologischer Klassiker abgedruckt. Die Leitsätze beider Auflagen sind übersichtlich zusammengestellt von Rade 1904. Eine kritisch vergleichende Ausgabe hat Stange begonnen, 1. Bd. 1910. Die Zitate beziehen sich auf die 2. Auflage.
- Sendschreiben über die Glaubenslehre an Lücke, *Theol. Studien und Kritiken* 1829; in den Sämtlichen Werken I, Bd. 2; neu hrsg. m. Erläutrgn. u. wissenschaftl. Apparat von Mulert 1908 (2. Quellenheft d. „Stud. 3. Gesch. d. neuer. Protestantism.“). Eine Art erklärendes Vorwort zur 2. Aufl. der Glaubenslehre, für das Verständnis nötig.
- D. Fr. Strauß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 1840 f. Kritisch auflösend.

- A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, ² 1884f. Von spekulativer Philosophie beeinflusst; „liberal“.
- O. Pfleiderer, *Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre*, ⁶ 1898; „liberal“.
- Alex. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, ² 1877. Am stärksten durch Schleiermacher beeinflusst.
- R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evang.-prot. Dogmatik*, ³ 1893. Liberal-vermittelnd.
- J. A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, ² 1886f. Konservativ-vermittelnd, stark spekulativ.
- Chr. K. v. Hofmann, *Weisagung und Erfüllung*, 1841. 44; *Schriftbeweis*, ² 1857–60; *Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren*, 1856–59. Erlanger Theologie.
- Frz. H. R. Frank, *System der christlichen Gewißheit*, ² 1881–84; *System der christlichen Wahrheit*, ³ 1894. Systematischer Ausbau, spekulative und konservative Verhärtung der Erlanger Theologie.
- A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, ³ 1886; seitdem nur Abdrucke (kurze, schwer verständliche Zusammenfassung); *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3. Bd. systematische Darstellung), ³ 1888f.; seitdem nur Abdruck. Neue Grundlegung mit Rückgang auf Schleiermacher, Luther, kritisch gefaßte biblische Offenbarung.

3. Aus der Gegenwart:

- Praktische Überblicke über den Stoff geben die kurzen Abrisse von Kirn (ed. Preuß), Reischle, M. Schulze, Dunkmann, Bachmann.
- Die dogmatischen Lehrbücher haben heute sämtlich eine stark persönliche Note und sind kaum durch Stichworte zu kennzeichnen. Die ersten drei genannten sind zumeist von Ritschl beeinflusst, die übrigen suchen die ältere Dogmatik, teils mehr die biblizistische teils mehr die konfessionalistische, weiter zu entwickeln, doch sämtlich mit starken Erweichungen und kräftiger Befruchtung durch die moderne Wissenschaft. Es sind zu nennen: Julius Kaftan, *Grundriß der Dogmatik*, ^{5. 6} 1909.
- Th. Haering, *Der christliche Glaube*, ² 1912.
- H. Wendt, *System der christlichen Lehre*, 1906f.
- M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus*, ³ 1905; *Dogmatische Zeitfragen*, 1. und 2. Bd. ² 1907f., 3. Bd. 1913.
- A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, 1911; *Briefe über das christliche Dogma*, 1912.
- L. Lemme, *Christliche Glaubenslehre*, 2 Bde. 1918f.
- K. Heim, *Leitfaden der Dogmatik*, 1. T. ² 1916, 2. T. 1912; *Glaubensgewißheit* 1916.
- L. Ihmels, *Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart*, ³ 1918; *Die christliche Wahrheitsgewißheit*, ³ 1914.

Saſt wichtiger aber ſind heute kürzere oder längere Monographien und Programmschriften, ſowie manche „religionsphiloſophiſche“ Schriften; vor allem ſeien folgende genannt:

- W. Herrmann, Dogmatik, in Kultur der Gegenwart I 4, ² 1909; Verkehr des Chriſten mit Gott, ^{5. 6} 1908; Die Lage und Aufgabe der evang. Dogmatik in der Gegenwart, Zſchr. f. Theol. u. Kirche 1907.
- E. Troeltsch, Zur religiöſen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Geſammelte Schriften, 2. Bd. 1913; Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswiſſenſchaft, 1905; Die Abſolutheit des Chriſtentums und die Religionsgeſchichte, ² 1912; Artikel über Dogmatik, Erlöſung, Eſchatologie, Gericht, Geſetz, Glaube, Gnade, Prädeſtination u. a. in „Religion in Geſchichte und Gegenwart“ (RGG), Handwörterbuch, 1909 ff.
- G. Wobbermin, Systematiſche Theologie, 1. Bd. 1913; Zum Streit um die Religionspsychologie, 1913.
- R. Otto, Das Heilige, ³ 1919; Kantisch-Frieſſche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, 1909.
- E. Schaeder, Theozentriſche Theologie, 1. T. ² 1916, 2. T. 1914; Streiflichter zum Entwurf der theozentriſchen Theologie, 1916; Religion und Vernunft, 1917.
- R. Seeberg, Grundwahrheiten der chriſtlichen Religion, ⁶ 1918; Zur ſystematiſchen Theologie, 1909.
- K. Stange, Grundriß der Religionsphilosophie, 1907; Moderne Probleme des chriſtlichen Glaubens, 1910; Chriſtentum und moderne Weltanſchauung, 1. T. ² 1913, 2. T. 1914; Die Wahrheit des Chriſtusglaubens, 1915.
- A. Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie, 1903; Metaphyſik des Chriſtentums, 1913.

4. Werke von weſentlich hiſtoriſch-zuſammenfaſſender Art:

Für den ganzen theologiegeſchichtlichen Stoff bis in die Gegenwart herein: Fr. Nißch, Lehrbuch der evang. Dogmatik, ³ neu bearbeitet von H. Stephan, 1911f.

Vornehmlich für die altproteſtantiſche Dogmatik: H. Schmid, Dogmatik der evang.-luth. Kirche, ⁷ 1893; E. Luthardt, Compendium der Dogmatik, ¹¹ hrsg. von Winter, 1914; K. Haſe, Hutterus redivivus, Dogmatik der evang.-luth. Kirche, ¹² 1883; ſpeziell für den reformierten Proteſtantismus: Alex. Schweizer, Die Glaubenslehre der evang.-reformierten Kirche, 1844. 47.

Erster Teil

Der evangelische Glaube

§ 5. Der Glaubensbegriff.

1. Luthers Glaube. Wenn das evangelische Christentum seine Frömmigkeit am liebsten in dem Begriff des Glaubens zusammenfaßt, so steht es dabei unter dem Einfluß Luthers. Das mittelalterliche Christentum besaß keine einheitliche Gesamtauffassung oder Gesamtbezeichnung seiner Frömmigkeit. Es gehorchte den kirchlichen Geboten, empfing in den Sakramenten die göttlichen Gnaden und rang durch Häufung guter Werke um das ewige Heil; das war eine unendliche Vielheit von einzelnen Stücken. Auch der Glaube gehörte hinzu, aber doch ebenfalls nur als ein Teilstück, und zwar als ein gehorsames Fürwahrhalten dessen, was die Kirche an übernatürlich mitgeteiltem Offenbarungsbesitz zu haben meinte (cum assensu cogitare). Luther hatte nun auf den kirchlich vorgeschriebenen Wegen keinen inneren Frieden gefunden. Dann aber war im Studium der Bibel das Gotterleben über ihn gekommen und hatte ihn zu einem neuen, trotz allem fortdauernden Ringen doch ewigkeitsgewissen Menschen gemacht. So baute sich auf einem einheitlichen Erlebnis ein neuer Zustand auf, hinausgehoben über das Gesecht der natürlichen Triebe und Bedürfnisse wie über die Vielheit der katholisch-frommen Akte. Er nannte das Neue, das ihn erfüllte, im Anschluß an gewisse Höhepunkte der Bibel den Glauben.

Da der Glaubensbegriff auch im Protestantismus mannigfach verkümmert ist, gilt es gerade hier, sich immer aufs neue an Luther zu orientieren. Von ihm aus werden wir am sichersten das Wesen des Glaubens erfassen. Die besten Dienste leistet dabei die „Freiheit eines Christenmenschen“, die auch „Dom evangelischen Glauben“ heißen könnte, und die Reihe der persönlichen Zeugnisse, wie sie etwa in den Briefen aus Borna oder von der Feste Koburg vorliegen. Dazu tritt eine Fülle von einzelnen gelegentlichen Sätzen. Hier seien neben drei Worten aus der „Freiheit“ zwei aus der Vorrede zum Römerbrief (1522) und eines aus dem Großen Katechismus genannt: „Ich hab kurzlich in den Glauben gestellet alle Ding, daß, wer ihn hat, soll alle Ding haben und selig sein, wer ihn nit hat, soll nichts haben“ . . . „Und also durch den Glauben die Seele von dem Gotteswort heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll, ein wahrhaftig Kind Gottes wird.“ . . . „Ein Christenmensch ist ein freier

Herr über alle Ding und niemand untertan, ein Christenmensch ist ein dienstbar Knecht aller Ding und jedermann untertan.“ (WA 7, 24. 21. Clemen 2, 11. 14) . . . „Glaub ist ein göttlich Werk in uns, das uns wändelt und neu gebiert aus Gott, Joh 1, und tötet den alten Adam, macht uns ganz ander Menschen von Herz, Mut, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollt Guts wirken.“ . . . „Glaub ist ein lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal drüber stürbe. Und solch Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnaden macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welches der heilig Geist tut im Glauben . . .“ (EA 63, 124 f. Berger 2, 42). „Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zu Hause, Glaube und Gott. Worauf du nu dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott“ (Das 1. Gebot; WA 30 I 133; Clemen 4, 4; Müller, Synb. Bücher, 386).

Solche Stellen zeigen unzweideutig, daß der Glaube für Luther ein schöpferischer neuer Lebensbesitz ist, der Zustand der Einheit mit Gott,¹⁾ der Seligkeit und inneren Freiheit.²⁾ Auch seine beiden Seiten sind, obschon nicht in lehrhafter systematischer Art, so doch deutlich genug gekennzeichnet: der Glaube hat seinen objektiven Gehalt in der Erfastheit durch Gott (s. § 6), mit dem er den tiefsten Wesensgrund des Menschen verbindet, befreit diesen so von seiner Subjektivität und verwurzelt ihn in dem transszendenten Lebensgrund der Überwelt; er wandelt aber anderseits die weltliche Stellung des Menschen innerlich um von der Knechtung durch die natürlichen Gegebenheiten zu froher tätiger Freiheit und erneuertem Menschentum, das den gegenseitigen Dienst der Bruderliebe in sich schließt (s. § 7 f.). Er hat also eine überweltliche, irrationale, metaphysische und eine innerweltliche, rationale, empirisch wirksame Seite; diese rationale Seite aber wird erlebt als Erlösung durch die Gnade und als Besitz des göttlichen Geistes, ist also in jedem Augenblicke wieder irrational verankert.

Dieser neue Glaubensbegriff gewann siegreiche Kraft, weil er sich auf wichtige Stellen der Bibel berufen konnte, die in ihrem wirklichen Inhalt dem katholischen Christentum entgangen waren. Vor allem kommt Paulus in Betracht. Zwar eine eigentliche Definition im Sinne Luthers gibt Paulus nicht. Aber im Anschluß an atliche Stellen wie Hab 2, 4 (Röm 1, 17) und Gen 15, 6 (Röm 4, 3) braucht er doch überall da mit Vorliebe das Wort

¹⁾ Auch die Aussagen über die Gegenwart Christi im Glauben (Kommentar zu Gal) ließen sich hierher ziehen.

²⁾ Freilich verwendet Luther das Wort Glaube häufig auch anders, zur Bezeichnung nicht der neuen Gesamthaltung des Christen, sondern der ihm aus dieser Gesamthaltung folgenden Annahme der Bibel und ihrer Inhalte, besonders wo sie der Vernunft zu widerstreiten scheinen. Dabei nähert er sich wieder dem katholischen Glaubensbegriff. Vgl etwa EA 32, 396: „Rund und rein, ganz und alles geglaubt oder nichts geglaubt.“ Derselbe Gegensatz wird uns in Luthers Auffassung von Offenbarung, Wort Gottes, Christologie, Trinität u. a. begegnen.

Glaube, wo er die religiöse Gesamthaltung des Christen bezeichnen will. Besonders wichtig sind außer jenen an das AT anknüpfenden Stellen noch Gal 3, 23. 25, wo der Glaube als das Merkmal des Christentums im Gegensatz zur jüdischen Gesetzesreligion bezeichnet wird, sowie Gal 2, 20; Röm 14, 23. Darum wird Paulus für das evangelische Christentum der „Apostel des Glaubens“. Deutlicher als den übrigen Aposteln rückt ihm der Glaube in den Mittelpunkt des Christentums vor die anderen Hauptbegriffe, die gelegentlich ebenfalls den Inhalt der christlichen Frömmigkeit zusammenfassen, sogar vor die Liebe. Hebr 11, 1 versucht eine Art Definition, im ganzen auf richtiger Bahn, aber ohne die Tiefe und umfassende Weite des paulinischen Gedankens zu erreichen.

2. Der Altprotestantismus. Die Dogmatik vermochte Luthers Entdeckung zunächst nicht zu verwerten. Ihr stand nicht der Glaube im Vordergrund, sondern die Lehre, vor allem die von Christus und seinem Werke. Das neue Verständnis des Glaubens erscheint als selbstverständlich und kommt daher mehr gelegentlich als ausdrücklich zur Geltung. Bezeichnend ist das Verfahren der Augsburgerischen Konfession. Sie berührt den Glauben anfangs überhaupt nicht, dann kurz in Verbindung mit der Rechtfertigung und dem neuen Gehorsam (Art. 4–6), ausführlicher aber erst im 20. Artikel, bei der Verteidigung gegen den katholischen Vorwurf eines werklosen unfruchtbaren Glaubens. Hier heißt es von der *doctrina de fide* sehr richtig: *quam oportet in ecclesia praecipuam esse*. Ist sie aber wirklich „das Hauptstück im christlichen Wesen“ — weshalb steht sie dann erst im 20. Artikel und nicht an einem bevorzugten überragenden Platze? Inhaltlich bringt die nun folgende Erörterung Gutes, z. B. den Satz, daß der Glaube *vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocatum, denique non est sine Deo sicut gentes* (20, 24). Aber sie erinnert im ganzen doch nur von ferne an die Tiefe jener Sätze Luthers. Der evangelische Glaube ist unendlich viel reicher, als die Bekenntnisschriften ahnen lassen.

Melanchthons *Loci* und Calvins *Institutio* gingen denselben Weg. Und die orthodoxe Dogmatik führte vollends in die Irre, als sie die Lehre von der Heilsaneignung (*ordo salutis*, § 9, 2; 20, 3) ausbaute und den Glauben, verbunden mit der Rechtfertigung, zu einem einzigen besonderen Punkte darin machte. Den Glauben als einen Punkt unter vielen des *ordo salutis* betrachten, heißt ihn seiner grundlegenden Bedeutung berauben. Möchte man dabei in der Nachfolge Luthers noch soviel Großes und Hohes über ihn sagen, es stimmte immer weniger zu dem Ort, wo die Dogmatik ihn behandelte, und zu den Formeln, in denen es geschah. Er geriet unter denselben Bann, der das Verständnis der Offenbarung, des göttlichen Wortes und der Rechtfertigung lähmte (§ 6, 5; 21, 2; 24, 2).

Auch sonst ist die altprotestantische Lehre vom Glauben keineswegs glücklich. Sie bestreitet mit Recht die katholische Auffassung, die den Glauben als ein Fürwahrhalten der von der Kirche dargebotenen offenbarten Wahrheiten versteht, also restlos dem Intellektualismus und der äußeren Autorität verfällt. Daher bekämpft sie auch die beiden Sol-

gerungen, in denen dieser Abweg sich besonders deutlich ausdrückt: daß der bloße Glaube (*fides informis*) zur Seligkeit nicht genüge, sondern der Ergänzung durch die Liebe bedürfe (*fides caritate formata*); und daß der Glaube nicht mit einer Kenntnis aller Einzellehren der Kirche verbunden zu sein brauche (*fides explicita*), sondern nur einige besonders wichtige genau erfassen und im übrigen ganz allgemein auf die kirchliche Lehre gerichtet sein müsse (*fides implicita*, Köhlerglaube), um in dieser auch alles Einzelne für wahr zu halten. Im Gegensatz dazu betont die altprotestantische Dogmatik am Glauben die auf das persönliche Heil des Menschen bezogene *fiducia*; wo diese herrscht, schließt sie die Liebe schon ein und bedarf keiner Ergänzung durch gute Werke; wohl aber bedarf sie genauerer Kenntnis der Heilsoffenbarung muß also *explicita* sein. In alledem fühlt der Altprotestantismus richtig den unchristlichen Zug des katholischen Glaubensbegriffs und trägt gute evangelische Einsichten vor. Allein er kämpft doch mit stumpfen Waffen. Denn er bringt es nicht zu einer klaren systematischen Auffassung dessen, was der evangelische Glaube in seinem Wesen ist.

Vor allem wird der anti-intellektualistische Zug des Glaubens, d. h. seine praktisch-persönliche Art nicht genügend gewahrt. Schon Melancthon bringt hier einen Abweg. Noch in den *Loci* hatte er den Glauben praktisch-religiös als *fiducia misericordiae divinae*, als *cordis affectus* bezeichnet; und die Ausführungen der Augsburgerischen Konfession wie der Apologie halten sich auf gleicher Linie (II 48. 50; III 106. 183). Aber später gibt er dem *assensus* eine Rolle im Glauben, die mindestens mißverständlich ist. Der *assensus* richtet sich auf die Glaubensartikel, die doch nicht einfach gleich der göttlichen Verheißung oder dem Gesetz und Evangelium sind. So bereitet er vor, was dann die orthodoxe Schuldogmatik durchführte: die Aufstellung einer *fides generalis* an das ganze offenbarte „Gotteswort“ mit all seinen Lehren, die natürlich ihre logische Stellung vor der *fides specialis*, dem Heilsglauben, findet. Die *fides generalis* nun könnte eine wichtige Leistung übernehmen, nämlich die Weite des Glaubens gegenüber der bloßen Beziehung auf das Heil zu wahren (Nr. 3 und § 12, 2); aber anderseits überschreitet gerade sie den Kreis des persönlichen Erlebens und gerät daher in eine gefährliche Nähe zum katholischen Glaubensbegriff; sie trägt, zumal sie dem Heilsglauben vorgeordnet ist, einen intellektualistischen und einen äußerlich autoritativen Zug in den evangelischen Glaubensbegriff hinein, indem sie zu einem Füh-wahrhalten biblischer oder kirchlicher Gedanken entartet. So bringt sie im besten Falle doch nur ein dogmatisches Bedürfnis zur Geltung, ohne es wirklich zu befriedigen.

Aber auch die *fides specialis*, der Heilsglaube, wurde von dem intellektualistisch-autoritären Zuge erfaßt. Die orthodoxe Dogmatik, die überall Distinktionen suchte, zerlegte ihn in die drei Momente: *notitia*, *assensus*, *fiducia*. Die beiden ersten Momente gehören wesentlich dem Verstande an, das dritte dem Willen. Die *notitia* richtet sich besonders gegen die katholische Lehre von der *fides implicita*; der Glaube schwebt

in der Luft ohne genaue Kenntniss des göttlichen Wirkens. Man könnte der *notitia* diese Stellung in der Beschreibung des Glaubens lassen — sie unterscheidet ihn von blindem Autoritätsglauben wie von eigenen Wunsch- und Wahngelbilden; nur daß sie im Grunde mehr eine Voraussetzung als ein Moment des Glaubens bedeutet, und daß sie nicht auf Lehren, sondern auf die Kunde von geschichtlichen Tatsachen bezogen werden muß. Verhängnisvoll dagegen ist die Einordnung des *assensus* in die Momente des Glaubens, selbständig vor der *fiducia*. Er soll ein zustimmendes Urteil des Verstandes sein, auf Grund dessen die Schriftlehre von Christus und der durch ihn erworbenen Gnade Gottes als wahr erachtet wird, und zwar im allgemeinen für alle Sünder (*assensus generalis*) wie für die eigene Person (*assensus specialis*). Damit tritt eine Leistung des Verstandes oder Willens in den Glauben hinein und höhlt ihn innerlich aus, zumal wenn sie als *assensus specialis* die Verheißung auf das eigene Heil anwendet. In Wirklichkeit weckt die *notitia* ein bestimmtes Erleben, und in diesem Erleben gewinnt der Glaube seine Gewißheit. So ist eine Herauslösung des *assensus* aus der *fiducia* und gar eine Voranstellung vor diese unmöglich. Die *fiducia* ist — im Schema jener Dreiteilung gesehen — durchaus das Wesen des Glaubens; nur sie zeigt das innere Verhältnis des Glaubens zur Gnade¹⁾ und macht den Glauben zur *manus apprehendens* (ὄργανον ληπτικόν); ihre Herabwürdigung zu einem bloßen Momente muß darum das ganze Verständnis des Vorgangs zerstören; sie wird, wenn der *assensus*, sei es logisch, sei es zeitlich, vorgegangen ist, ein bloßer Anhang, eine bloße Anwendung der beiden ersten Momente: Intellektualismus und äußere Autorität saugen den Glaubensbegriff aus. Wie man das „Athanasianische“ Symbol übernommen hatte, so beruhigte man sich auch bei seinem urkatholischen Glaubensbegriff und verfälschte den evangelischen Glauben zu einem Seitenstück des katholischen Verdienstes oder Kirchengehorsams. Die Frage nach dem Sinn der ntlischen πίστις warf man nicht auf, und eine psychologische Schulung, die zum rechten Verständnis des Glaubens hätte helfen können, besaß man nicht.

Die altprotestantische Lehre vom Glauben hält demnach der kritischen Prüfung nicht stand. Sie vermag weder Luthers Glaubenserlebnis noch auch die abgeschwächte und verengte Auffassung der Augsburgerischen Konfession theologisch auszugestalten, sondern bedeutet eine Abirrung auf die verlassen Pfade des Katholizismus; sie drückt nicht aus, was in der altprotestantischen Frömmigkeit, etwa in den Liedern Paul Gerhards oder der Musik eines Bach, tatsächlich als Glaube lebendig ist. Daß man auf die katholischen Formeln nicht einging, ja wenigstens in der *fiducia* immerhin viel von dem ursprünglichen Besitz behauptete, rettete nur eben die Möglichkeit einer späteren Wiederaufnahme des theologischen Ringens um den evangelischen Glaubensbegriff. Die altprotestantische Theorie selbst

¹⁾ Auch das im altprotestantischen Schema sehr unvollständig, wesentlich nur mit Beziehung auf das zentrale Moment der Nähe Gottes (§ 12, 2), auf das hohepriesterliche Amt Jesu (§ 17, 1b) und die forensische Rechtfertigung (§ 24, 2).

aber erwies sich dabei nicht einmal in solchen Bewegungen des 19. Jhrhs als fortbildungsfähig, die der Theologie des 17. Jhrhs treu bleiben wollten; auch ein so konservativer Dogmatiker wie der Erlanger Frank lehnte sie ab.

3. Das evangelische Verständnis des Glaubens. Erst die idealistische Bewegung des 18. Jhrhs schuf allmählich den Boden für eine neue Bearbeitung des Glaubensbegriffs. Sie lenkte, getragen sowohl von der pietistischen Neubelebung der Frömmigkeit wie von der philosophisch-kritischen Durchdenkung des menschlichen Geisteslebens, das Augenmerk von der Lehre und von den religiösen Objekten auf die lebendige Frömmigkeit selbst. Freilich stellte sie dabei zunächst nicht den Glaubensbegriff in den Vordergrund — er war durch seine Verkümmernng diskreditiert und trat zurück hinter die allgemeineren des frommen Bewußtseins, der Religion oder Frömmigkeit. Darum brachte auch Schleiermacher nicht die notwendige Wiederanknüpfung an Luther; er behandelte den Glauben wiederum ganz im Rahmen der Heilsaneignung. Erst A. Ritschl zwang die Theologie wie an anderen Punkten, so auch an diesem auf Luthers Bahn zurück. Die fiducia wurde von neuem der Mittelpunkt des Glaubens, und so wird dieser seitdem von der evangelischen Theologie als Vertrauen zur Gnade Gottes verstanden; die verschiedenen Richtungen der Theologie sind darin grundsätzlich beinahe einig, und die Frontstellung gegenüber dem katholischen Verständnis des Glaubens ist beinahe geschlossen.

Freilich diese Rückkehr zu Luther war nur die erste Aufgabe der neueren evangelischen Theologie. Es gilt nunmehr, den evangelischen Glaubensbegriff nach allen Seiten zu klären, auf seine Tiefe und Weite zu prüfen und ihn so fähig zu machen, wirklich der Leitbegriff der Theologie zu werden — eine Arbeit, die bisher hinter der am allgemeinen Religionsbegriff zurückgetreten ist.

Für weite Kreise ist das Wort „Glauben“ noch immer durch die katholische Verkümmernng des Begriffs belastet: es ist ihm etwas geblieben von kritiklosem Fürwahrhalten der Kirchenlehre, von *sacrificium intellectus* oder wenigstens von intellektualistischer Einseitigkeit. Darum möchte Troeltsch den Glaubensbegriff überhaupt nicht mehr in seiner reformatorischen Weite fassen, sondern lediglich als Bezeichnung des „die Frömmigkeit mitbestimmenden Erkenntnismomentes“; er wäre dann das christliche Gegenstück zu dem, was auf außerchristlichem Gebiete Mythos genannt wird (Handwörterbuch „Religion in Geschichte und Gegenwart“, Bd. 2, 1437 f.). Dieser Ausweg wäre richtig, wenn der intellektualistische Zug sich wirklich als unausrottbar im evangelischen Glaubensbegriff erweise. Freilich ein Verlust würde entstehen; denn an dem Sprachgebrauch Luthers haften Erlebnisse und Werte, die sich kaum mit dem blasseren Begriff der Frömmigkeit verbinden und daher verloren gehen würden.

Allein die intellektualistische Vereinsseitigung des Begriffs ist sehr wohl überwindbar. Die evangelische Fassung kann sich heute sogar fester als je auf den allgemeinen Sprachgebrauch stützen, in dem sie ja selbst eine entfernte Nachwirkung gefunden hat. Hatte schon der englische Sensualismus

(Hume) das Wort „belief“ als eine Art Existenzialbewußtsein verstanden und ihm damit für die ganze Breite des Bewußtseins eine eigentümliche antirationalistische Wendung gegeben, so hatten vollends deutsche Idealisten wie Hamann, Herder, Jacobi das ganze Verhältnis des Menschen zum Wirklichen auf Glauben begründet. Von dieser Prägung hat sich etwas erhalten und ist heute in weiten Kreisen einflußreicher geworden als je. Hier ist der Glaube die Funktion, die unser Verhältnis (zwar meist nicht zur gesamten, aber wenigstens) zur geistigen Wirklichkeit bestimmt, also zu der Welt, die weder sinnlich faßbar noch logisch beweisbar ist. So glauben wir an Ideale, an die Macht der Idee, an Vaterland und Menschheit, an einen Menschen als Träger überragender geistiger Wirklichkeit. Es handelt sich dabei weder um ein sinnliches Sehen, noch um ein theoretisches Wissen, und doch um eine Gewißheit, die den ganzen Menschen erfüllt und sein Leben gestaltet. Auf diesem Hintergrund muß es möglich sein, dem Glaubensbegriff für die christliche Religion seine reformatorische Tiefe und Weite zu erhalten.

Sowohl dieser allgemeine wie Luthers christlich-religiöser Glaubensbegriff schließt es aus, den Glauben schlechthin im „Gefühl“ zu lokalisieren. Er geht weit hinaus über bloßes Gefühl, zumal in dem sentimental Sinn des empirischen Gefühlslebens. Gewiß ist das Gefühl insofern vorzugsweise Ort des Glaubens, als er jeden ganz persönlich in seinem individuellen Leben beansprucht und der Weg in das Reich des Individuellen, Persönlichen durch das Gefühl geht. Aber die Verweisung des Glaubens in das Gefühl wird falsch, sowie man das Gefühl dabei von den übrigen geistigen Funktionen trennen und als die eigentliche tragende Macht im Glauben bezeichnen will. Der Glaube unterscheidet sich von bloßem, noch so frommem Gefühl, dem Namen Schall und Rauch sind; er setzt klare Vorstellungen und Gedanken voraus und lebt sich in ihnen aus; er ist verknüpft mit dem sittlichen Ringen des Menschen, mit scharfer Selbst- und Weltkritik, mit gehorsamer Hingabe und starken Willensbewegungen, er bezeichnet das Christentum als geistige und sittliche Größe. Empirisch-psychologisch betrachtet, ist er also eine komplexe Erscheinung, die das Bewußtsein in all seinen Gebieten durchwaltet.

Wenn die Bibel unendlich oft (z. B. Röm 10, 10) das Herz als Sitz des Glaubens bezeichnet, dann meint sie nicht das empirische Gefühlsleben, sondern das, wonach Schleiermacher tastet, indem er das „Gefühl“ durch „unmittelbares Selbstbewußtsein“ erklärt und das „schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl“ stets mit Momenten des sinnlichen Selbstbewußtseins verbunden denkt, die ihm die nötige Bestimmtheit und Klarheit geben (Glaubenslehre § 5, 3). Es handelt sich nicht um eine Einzelfunktion, sondern gleichsam um die Innenseite des gesamten Bewußtseins, die hinter dem psychologisch faßbaren Gewebe der seelischen Vorgänge liegt. Nur die Verwurzelung des Glaubens in ihr kann es verbürgen, daß die empirischen Gefühle, Vorstellungen, Gedanken, Willensbewegungen, in denen der Glaube wirksam wird, einem einheitlichen Wesen angehören, daß sie dies individuelle einheitliche Wesen mit dem Ganzen des Daseins verknüpfen, einen

irrationalen Gehalt und eine überempirische Beziehung in sich tragen. Hier geht das Rationale, Empirische über ins Irrationale, Überempirische; hier allein kann darum eine unmittelbare Gottbezogenheit ihren Sitz haben. Gerade auf diese Unmittelbarkeit aber kommt es im Glauben an. Ohne sie wäre die Gottheit, die Freiheit und Seligkeit nicht möglich, von der Luther redet. Sie liegt auch in dem Begriff der *fiducia*, des Vertrauens, den der Altprotestantismus und seit Ritschl wiederum die Neuzeit so stark im Glauben betont. Das Vertrauen vollzieht sich in Gefühlen, Vorstellungen, Gedanken, Willensbewegungen; aber es wurzelt in unmittelbaren Eindrücken, die der Zergliederung nicht zugänglich sind und doch ein unmittelbares Verhältnis des einen persönlichen Lebens zum anderen begründen. Ebenso weiß rechter Glaube sich, obschon er das ganze empirische Seelenleben erfüllen soll, doch in seiner vollen Reife als ein unmittelbar-persönliches Verhältnis zu Gott.

Damit ist ein anderes Mißverständnis abgewehrt. In der katholischen und in der altprotestantischen Verkümmertung erscheint der Glaube, der doch bei Luther machtvolleres gegenwärtiges Gotterleben ist, leicht als bloße Versicherung für das jenseitige Leben, als Anwartschaft auf zukünftige Seligkeit (EA 47, 367; 50, 177 f. § 14). Einheit mit Gott im gegenwärtigen Leben herzustellen, das blieb der Mystik überlassen. Sie konnte wenigstens für Augenblicke einen Vorschmack solcher Seligkeit unter Loslösung von allem Irdischen erzeugen und in diesem Vorschmack eine Bürgschaft der zukünftigen vollkommenen Gottheit geben. Wo der Glaube verkümmert, da macht die Frömmigkeit unwillkürlich Anleihen bei solcher Mystik. Der Katholizismus tut es grundsätzlich in der verschiedensten Weise, der Protestantismus wenigstens in ungünstigen Zeiten und Strömungen, die kein klares Bewußtsein vom Wesen des evangelischen Glaubens besitzen. So hat auch die altprotestantische Dogmatik in ihrem *ordo salutis* den Glauben durch die *unio mystica* ergänzen zu müssen gemeint. Danach entsteht in dem Gläubigen eine besondere Gegenwart des dreieinigen Gottes nach seiner Substanz. Die Lehre ist berechtigt, sofern sie eben zeigen will, daß der Fromme in gewissen Höhepunkten seines inneren Lebens schon auf Erden eine unmittelbare persönliche Gemeinschaft mit, eine wirkliche Erhebung zu Gott erfährt. Falsch aber ist es, dies Erlebnis durch den metaphysischen Substanzgedanken, speziell durch die Theorie einer Vereinigung der Seelensubstanz mit der göttlichen Substanz unterbauen zu wollen (zu der die Lehre von der *unio mystica* wenigstens neigt), und es neben dem Glaubensbegriff unter einem besonderen Titel darzustellen. Es ist durchaus ein Teil des lebendigen Glaubens selbst. Darum mußte Ritschl, der dem evangelischen Glauben wieder zu seinem Rechte half, gerade die *unio mystica* scharf als parasitären Schädling bekämpfen (s. auch § 20, 3). Daß er dabei die Gottesgemeinschaft auf das Reich des Willens beschränken wollte, war eine individuell bedingte Enge. Will man einen rein religiösen Begriff für die Unmittelbarkeit und die Gegenwart der Gottesgemeinschaft, die der Glaube einschließt, so eignet sich am besten der gut biblische Begriff der Gotteskindschaft; er wehrt ebenso jene Gefahr der metaphysisch-

substantiellen Erstarrung ab, die dem Begriff der *unio mystica* nahe liegt, wie die Verengung zu bloßer Willensgemeinschaft. Nur darf er nicht neben dem des Glaubens stehen, sondern muß als unentbehrlicher Teil desselben betrachtet werden.

In der bisherigen Erörterung konnte die überlieferte Erklärung des Glaubens als Vertrauen im allgemeinen leitend sein. Allein sie genügt nicht nach jeder Richtung. Nur eine schwache Analogie bietet das Vertrauen vor allem für die Spannung der überweltlichen und innerweltlichen, irrationalen und rationalen Seite, die gerade den Glaubensbegriff Luthers kennzeichnet. Sie drückt sich am stärksten in der einheitlichen Verbindung von Empfangen und Wirken, von Rezeptivität und Spontaneität aus. Diese Einheit, die man nicht einfach nach altprotestantisch-lutherischer Weise in eine höhere Hemisphäre der reinen Rezeptivität und in eine niedere der Spontaneität, in *res spirituales* und *civiles* spalten kann, ist so sehr Kennzeichen des christlichen Glaubens, daß ihre Verletzung stets eine starke religiöse Erkrankung bedeutet. Eine solche liegt vor, wenn die Verbindung mit dem asketischen Ideal die Frömmigkeit dazu verführt, in der Einamkeit oder doch in der tatenlosen Abkehr von irdischer Wirksamkeit eine besondere Höhe zu sehen, oder wenn der Glaube zu einem schlaffen, genießenden Quietismus führt, aber auch umgekehrt, wenn eine voreilige Verschmelzung mit der moralischen Seite des Bewußtseins nach vulgär-katholischer oder nach rationalistischer Weise das eigene Wollen des Menschen in den Vordergrund schiebt.

Echter evangelischer Glaube ist, um zunächst diese eine Seite zu betonen, von Paulus wie von Luther als ein Werk Gottes an uns, als ein Empfangen von Gott her erlebt worden; auch die lutherische Orthodoxie, die den *assensus* im Glauben betonte und gegenüber der calvinischen Prädestinationslehre ein gewisses Maß von Freiheit auch auf religiösem Gebiete zu behaupten suchte, nannte den Glauben doch (s. auch oben Nr. 2) *manus mendica*; und Schleiermachers Glaubenslehre verbreitert diese Einsicht zu dem Satze, daß alle wirkliche Religion im tiefsten Grunde das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott sei. So stark ist diese rezeptive Seite des Glaubens, daß sie oft genug praktisch zum Quietismus und theoretisch zum Bund mit dem philosophischen Determinismus (§ 23, 2) geführt hat. Je entschiedener die Selbstbesinnung des Glaubens diese Verkehren ablehnen muß, desto stärker wird sie das Erlebnis betonen, daß die Gottesgemeinschaft des Glaubens ganz auf dem geschichtlichen Weben der Gnade, auf der Macht Jesu über unser Innenleben beruht.

Schon dies schlechthinige Gnadenbewußtsein sprengt die Grenzen dessen, was mit dem Bilde des Vertrauens bezeichnet werden könnte. Der Glaube ist unendlich vielseitiger als das Vertrauen. Er schließt Andacht, Kreaturgefühl, Ehrfurcht, Demut, Seligkeit, Freude ein, die ganze reiche Stufenleiter dessen, was in dem Erlebnis des Gottes beschlossen ist, dessen Gnade in seiner unendlichen Herrlichkeit, in seiner unbedingten Irrationalität wurzelt. Er faßt es als eine Einheit in sich zusammen; nur daß die einzelnen Momente in den empirischen Verwirklichungen des Glaubens

verschieden stark zutage treten. Darum ist die altprotestantische Erklärung zu einseitig und zu rational, die im Glauben allein die *fiducia misericordiae dei* betont. Sie weist gegenüber dem Katholizismus auf den richtigen Weg des evangelischen Verständnisses und hat dadurch dauernd die höchste Bedeutung, aber sie läßt die Fülle und das Geheimnis des Glaubens nur von einer einzigen, allerdings grundlegenden Seite her ahnen.

Vollends vermag sie der innerweltlichen Seite des Glaubens nicht gerecht zu werden, d. h. seiner das ganze Bewußtsein erfüllenden empirischen Auswirkung, oder der Fähigkeit, alles Wirkliche aus der Hand Gottes entgegenzunehmen, also einen letzten Sinn darin zu finden, und in allem Wirklichen Gott zu dienen, also ihm vollends Gottes Sinn geben zu helfen. Daß eine solche Auswirkung notwendig zum Glauben gehört, zeigt schon Luther. Freilich hat er und der Protestantismus nach ihm die Merkmale „lebendig, geschäftig, tätig“ (s. oben Nr. 1) vorzüglich auf die sittliche Betätigung bezogen. Aber Schleiermacher hat schon bei der Grundlegung der neuen Glaubenslehre die Einseitigkeit dieser Auffassung erkannt: sein „frommes Selbstbewußtsein“ wirkt unablässig auf all die verschiedenen Funktionen des empirischen Bewußtseins. Was er durch seine psychologische Konstruktion mit fraglichem Rechte für das gesamte Gebiet der Religion zu zeigen versucht, das sagt unzweifelhaft der christliche Glaube von sich aus. Tatsächlich kann das neue Leben, das dem Menschen im Glauben zuteil wird, nimmer ruhen. Es sucht nicht nur beständig aufs neue die Beziehung zu Gott im Gebet, sondern es will sich auch innerweltlich für die Gemeinschaft im Kultus (einschließlich wahrhaft religiöser Kunst) darstellen und mitteilen, es will sich in Gedanken und Erkenntnis ausdrücken, es will in der Bruderliebe den Individualismus überwinden und durch die Arbeit hingebender Nächstenliebe dem Reiche Gottes dienen (s. § 7). Das alles ist nicht katholische Verdienstfrömmigkeit oder der Versuch, mit eigener Kraft zu Gott zu kommen. Denn Subjekt ist nicht der natürliche Mensch, sondern der gottgewirkte schöpferische Glaube selbst. Freilich zieht er auch die Kräfte des natürlichen Menschen, im besonderen seine individuelle Persönlichkeit, in seine Auswirkung hinein. Er schmilzt das persönliche Leben nicht dem göttlichen ein, wie das Bächlein im Strome untergeht, sondern hebt es empor zu freiem Gehorsam gegen Gottes Willen, zu der freien Gliedschaft im Reiche Gottes, die wir mit dem Bilde der Gotteskindschaft bezeichnen. Gerade damit weiß er sich im Gegensatz zur Mystik als evangelisches Christentum.

Demnach enthüllt die Erklärung des Glaubens als Vertrauen nicht das ganze Wesen des Glaubens. So groß auch der Fortschritt dieser Erklärung gegenüber dem intellektualistisch-autoritären Mißverständnis war, so gut sie auf die Unmittelbarkeit und Gegenwärtigkeit des persönlichen Verhältnisses zu Gott hinweist, sie drückt schon die überweltliche Seite des Glaubens nur sehr unvollständig aus (Vertrauen gibt es auch zu Gleichstehenden) und enthält erst recht keinen genügenden Hinweis auf den Reichtum des innerweltlichen Prinzips, das im christlichen Glauben waltet. Es gilt hier, den Anregungen zu folgen, die so entgegengesetzte Theologen wie

Schaefer und Otto geben, und durch kritische wie psychologische Arbeit Tiefe und Umfang des Glaubens voller als bisher zu erfassen. Erst dann wird die Glaubenslehre der Tatsache gerecht, daß der Glaube im Gegensatz zu der Vielheit der katholischen Frömmigkeitsakte die einheitliche Zusammenfassung des evangelischen Christentums ist.

§ 6. Die Begründung des Glaubens

1. Die Selbständigkeit des religiösen Gebietes. Worauf gründet dieser Glaube sein Recht? Die Frage beschäftigt uns hier nicht im Sinn der Verteidigung gegen feindliche Angriffe (das würde zur Apologetik gehören, s. § 2, 4), sondern im Sinne einer Rechtfertigung vor sich selbst, vor den eigenen Zweifeln und Schwankungen, vor unserem eigenen Geiste, der sein Erleben von blinder Naivität zu bewußtem geistigen Besitz erheben möchte. Es ist in solcher Formulierung eine verhältnismäßig neue Frage. Die katholische Frömmigkeit wirft sie nicht auf, weil sie sich schlechthin von der Kirche als einer göttlichen Anstalt getragen fühlt. Der Protestantismus empfand sie lange Zeit nicht als brennend, weil er sich bis ins 19. Jahrh. hinein wenigstens für die allgemeinen gedanklichen Grundlagen des Glaubens (Gott, Unsterblichkeit, natürliches Sittengesetz) auf die herrschende Weltanschauung, auf angeborene Begriffe (*ideae innatae*) und auf rationale Beweise berufen zu können glaubte.

Tatsächlich aber war die Frage dem Protestantismus von Anfang an in die Wiege gelegt. Sie meldet sich bereits im Kampf um die Heilsgewißheit. Während der Katholizismus über jenes von der Kirche Getragensein hinaus keine individuelle Heilsgewißheit kennen darf, behauptet Luther sie als notwendiges Merkmal des Glaubens: jeder Fromme muß im persönlichen Glauben der göttlichen Gnade gewiß werden (3. B. EA 47, 324 f.). Und diese Einsicht ist dem evangelischen Christentum kraft seiner Betonung der *fiducia* (§ 5, 2) geblieben, auch als der Glaubensbegriff verkümmerte. Es findet seine Gewißheit zutiefst in dem Bewußtsein des neuen Lebens, das im Glauben gegeben ist und immer neue religiöse Erfahrung erzeugt. Wird so der Protestant am innersten Punkte auf eine streng religiöse Begründung verwiesen, dann muß sein Glaube auch im weiteren Umkreis seine Begründung auf dem Gebiete der Religion suchen. Er muß alle rationalen Beweise, überhaupt alle äußeren Stützen verschmähen und in sich selber die Klarheit über die Gründe finden, die ihn zum evangelischen Christen machen (s. § 2, 2).

Im Ringen darum wird die Theologie durch allgemeine Geistesströmungen unterstützt. Einigermassen kommt dabei schon der empirische Zweig der Aufklärung in Betracht, der seit der Mitte des 19. Jahrh. als Positivismus weite Kreise beherrscht. Scheint er allem, was sich auf Erfahrung stützen kann, Daseinsrecht zu verleihen, so tritt auch auf religiösem Gebiet für viele die Berufung auf Erfahrung an die Stelle der rationalen Beweise. Allein echte Frömmigkeit will sich tiefer und fester begründen als auf das, was sie jeweils besitzt; auch Luther verwirft an der genannten

Stelle die Begründung unserer Heilsgewißheit auf das eigene Gefühl. Vollends eine systematische Glaubenslehre, die überall nach innerem Recht und sachlicher Geltung fragt, die über Atomismus und Relativismus hinaus möchte, kann sich mit dem Hinweis auf Erfahrung und Erlebnis nicht begnügen.

Erst Kant hat die rechte Bahn gezeigt, auf der eine religiöse Begründung des Glaubens erstrebt werden kann. Zwar die besondere Gestaltung seines philosophischen Systems oder gar seine eigene Religionsphilosophie hilft nicht dazu; wohl aber die Klarheit und Kraft, mit der sein Kritizismus die Philosophie zwang, die verschiedenen Gebiete des Bewußtseins zu durchforschen, ihren Bau, ihre Gesetze und ihre Grenzen zu bestimmen, um erst von da aus zu der Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der Gebiete und der Einheit des Bewußtseins vorzudringen. Verstand Kant selbst dabei die Religion als bloßen Hintergrund der Sittlichkeit und wollte sie daher durch einen moralischen Gottesbeweis begründen, so machte Schleiermacher die besten Gedanken des Kritizismus auch für die Religion fruchtbar; in seinen „Reden“ erfaßte er die Religion als eine selbständige Funktion des menschlichen Bewußtseins, als eine Größe von eigenem Bau, eigenem Recht und eigener Würde. Mögen seine Sätze im einzelnen noch so angreifbar sein, das Problem hat er damit unwiderstuflich gestellt und auch wichtige Fingerzeige zur Lösung gegeben. Als man seine Tat trotzdem vergessen hatte, erneuerte A. Ritschl sie durch unversöhnlichen Kampf wider alle Verbindung der Theologie mit der philosophischen Metaphysik. So hat die Theologie mit Hilfe der philosophischen Bewußtseinskritik gelernt, dem ursprünglichen Geiste der evangelischen Frömmigkeit entsprechend, den Glauben frei von äußeren Stützen auf sein eigenes Gebiet zu begründen. Sie ist heute so feinsüßig für rationalistische Trübungen geworden, daß sie sogar in der Stütze eine Gefahr erkennt, die ihr die (unmögliche s. § 5, 3) psychologische Lokalisierung des Glaubens im Gefühl, d. h. ihre Verankerung in der empirischen Psychologie, zu geben suchte. Auch das Aufkommen einer neuen religionsfreundlichen Metaphysik, die durch die Einwendungen des Kritizismus weniger betroffen wird als die alte, kann darin nicht irremachen. Philosophische Stützen stehen auch philosophischen Angriffen offen; sie wirken überdies trübend auf den religiösen, im besonderen auf den persönlichen Charakter des Glaubens. Ist gar eine solche Metaphysik durch hellseherische Erfahrung okkultur Tatsachen gewonnen, so weckt sie außerdem noch das Bedenken, daß ihre Erfahrungsstützen im besten Falle Einzelnen zugänglich sind, von den zahlreichen Anhängern aber ohne jede Möglichkeit der Nachprüfung nur auf Autorität hin übernommen werden.¹⁾

¹⁾ Wenn viele Theologen im Anschluß an Ritschl und Herrmann die Metaphysik in der Theologie bekämpfen, so meinen sie doch nur die philosophische oder überhaupt die wissenschaftliche Metaphysik (s. auch Sch. Traub, Theologie und Philosophie, 1910). Heute aber herrscht weithin ein anderer Sprachgebrauch, der die Metaphysik als übersinnliche Erkenntnis, abgesehen von ihrem Zustandekommen, versteht; dann ist von Metaphysik nicht nur in der Philosophie, sondern auch und gerade in der Religion zu sprechen, und so hätte zwar nicht die von Ritschl be-

Die Hilfe der kritischen Philosophie ist nicht von den gleichen Gefahren wie die der metaphysischen bedroht. Sie will der Glaubensbegründung nur formale Unterstützung leisten, indem sie die Notwendigkeit und Art der Grenzabsteckung zwischen den Bewußtseinsgebieten erweist und den Geist in der Durchforschung der eigenen Tätigkeit schult. Sie besitzt aber auch eine weitgehende Wahlverwandtschaft mit dem christlichen Glauben. Denn sie kennt selbst, wie Kants Ethik zeigt, die Unterscheidung zwischen einer Begründung aus dem denkenden Verstande (ratio) und einer Begründung aus irrationaler Wirklichkeit, die eben nicht bewiesen, sondern nur in ihrem Wirken aufgewiesen werden kann. Auf solchem Boden muß gerade das Merkmal des Glaubens zu vollster Geltung kommen, das ihm seine stärkste Spannung und daher seine innerste Kraft verleiht: die Verbindung einer überweltlichen und einer innerweltlichen Seite, irrationaler und rationaler Züge. Den eigentlichen Gehalt der Begründung kann danach die kritische Philosophie nicht irgendwie zu beeinflussen versuchen. Im Glauben selbst müssen die Momente aufgewiesen werden, die tragende Kraft besitzen. Natürlich genügt dabei nicht der Nachweis, daß im religiösen Erlebnis an sich Gewißheit liegt, und daß im Grunde alle Weltanschauung, ja die Weltstellung und das Selbstbewußtsein des Menschen von der Religion ihre Gewißheit entlehnt, sondern erst die Besinnung auf den eigenen Ursprung und Inhalt kann dem Glauben in seinen Anfechtungen sowie gegenüber dem Wettbewerb fremder Konfessionen, Religionen, Frömmigkeiten das Bewußtsein der Geltung verleihen.

2. Falsche Wege der religiösen Begründung. Wie gegen die Begründung auf menschliche Vernunft, so wendet der Glaube sich auch gegen die auf selbstgewählte menschliche Mittel religiöser Art. Dahin gehört einerseits die kirchliche Autorität (s. Nr. 3), andererseits der Weg der Mystik, die in ihrem Erlebnis der individuellen Gotterfaßtheit an sich dem evangelischen Glauben nahe verwandt ist.

Der mystische Weg besteht darin, daß der Mensch durch bestimmte Mittel ein immer neues Erleben der Gottheit hervorruft oder doch fördert und sich so eine stete Erneuerung seiner Erlebnissgewißheit verschafft. Wohl ist sich der Mystiker dabei völlig bewußt, Gott nicht zu sich zwingen zu können; aber indem er besondere günstige Bedingungen dafür schaffen will, schiebt er doch sein eigenes Tun zwischen sich und Gott. Seine Mittel sind vor allem asketische Abwendung von der Welt, Ertötung der Sinne, methodische Reizung der Phantasie und der Gefühle nach bestimmter Richtung: um Gott den Weg zu sich zu bahnen und das Überspringen des Sünckchens zu erleichtern, tritt er möglichst aus der empirischen Wirklichkeit heraus. Das aber ist wider das Wesen des evangelischen Glaubens. Denn dieser lebt in der empirischen Wirklichkeit. Er nimmt die gegebene Welt aus Gottes Hand entgegen, als Schauplatz des Gotterlebens und des Gottesdienstes. Die Folge des mystischen Verfahrens ist entweder innere Leere

kämpfte Sache, aber das Wort Metaphysik wieder Spielraum in der Theologie. Vgl. auch § 8, 1. 3; 10, 1.

oder Herrschaft der Phantasie über die Religion — im besten Fall die Rückkehr der Phantasie zu den Inhalten des NT.s und des Dogmas (so in den Schauungen eines Dante und Ignatius von Loyola). Die Gewißheit, die dabei erreicht wird, bleibt fragwürdig, weil sie am Augenblick des Erlebnisses hängt und die dabei methodisch vollzogene Abkehr von der empirischen Wirklichkeit den Verdacht der Illusion, d. h. den Zweifel verstärkt. Aber sogar der genannte beste Fall wird gefährlich, sofern er den natürlichen Verlauf des religiösen Erlebnisses, die Umsetzung in lebendige Tat und Gemeinschaft, eher stört als begünstigt. Vgl. auch § 20, 1 und Apologie VII 13 (Müller S. 203).

Mehr wirkliche Begründung kann in den Wundertaten Gottes liegen. Denn vielfach lebt der Glaube vom Wunder als der überwältigenden besonderen Bekundung göttlicher Herrlichkeit und göttlicher Weltregierung.¹⁾ Freilich ist dabei eine Unterscheidung notwendig. Nicht das Lesen oder Hören von Wunderberichten begründet den Glauben, oder doch nur solange, als der Bericht naiv hingenommen wird und keinerlei Zweifeln begegnet. Wer über diese Stufe der Unmündigkeit hinausgeschritten ist, tritt prüfend an die Wunderberichte heran. Dabei hängt der Ausfall der Prüfung und damit die Anerkennung des Wunders ab von allerhand Bedingungen: von der Urteilsfähigkeit des Einzelnen, von dem jeweiligen Stand der historischen Forschung und allerhand anderen Zufälligkeiten, d. h. auch hier entsteht keine wirkliche religiöse Begründung.

Nur selbsterlebte, unmittelbar gewisse Wunder können also unseren Glauben begründen. Paulus beruft sich auf das, was er selbst vor Damaskus erlebte, nicht auf Wunder, die andere ihm etwa aus der Wirksamkeit Jesu berichteten. So können uns vielleicht Gebetserhörungen, Rettungen aus Gefahr u. ä. die Gottesgewißheit stärken; der Katholizismus pflegt auch aus diesem Grunde das gegenwärtige Wunder, das die Heiligen, Reliquien und Visionen vermitteln. Allein selbst solche Wunder wirken dauernd nur durch die Erinnerung, nicht unmittelbar. Sobald der erste Eindruck vorüber ist, stellt nur allzuleicht der Zweifel, der Verdacht der Selbsttäuschung sich ein. Will man ihm begegnen, so muß man neue Wunder erleben. Das aber steht nicht in unserer Hand, und es wäre unchristlich, es von Gott zu fordern: Jesus lehnt die Zeichenforderung der Juden ab. Demnach genügt auch die Begründung des Glaubens auf das selbsterlebte Wunder nicht: wir brauchen eine Begründung, auf die wir uns jederzeit zurückziehen können.

Vielleicht kommen wir dahin, wenn wir nicht das Wunder schlechtthin, sondern das innere Wunder betonen. Schon Luther hat als die rechten hohen Wunder die gepriesen, die Christus ohne Unterlaß in der Christenheit tut, vorzüglich indem er den Glauben weckt (EA 12, 2. A., 235 ff. und 19, 2. A., 169). Um den geheimnisvollen, rational nicht faßbaren Charakter des Vorgangs zu zeigen, wandte er das biblische, auch in der Mystik viel gebrauchte Bild der Wiedergeburt auf die *donatio fidei* an. Indem

¹⁾ Über die Stellung des Glaubens zum Wunder s. § 34.

der Christ sein neues Menschentum auf die Wiedergeburt zurückführt, gründet er es auf das direkte Hineinwirken Gottes in den Ablauf seines inneren Lebens, d. h. auf ein inneres Wunder. Leider hat der Altprotestantismus dieses Bild dadurch verdorben, daß er die Wiedergeburt aus der Verleihung des Glaubens zu einem besonderen Akte der Heilsordnung neben dem Glauben machte – eine notwendige Folge der Verkümmernng des Glaubensbegriffs (§ 5, 2). Damit trat das innere Wunder selbst in den Hintergrund, obwohl die Übernahme der *vocatio*, der Berufung, unter die Hauptbegriffe der Heilsordnung ihm wieder hätte Raum geben können. Der Pietismus betonte zwar die Wiedergeburt, aber nicht so, daß von da aus eine Rückkehr zu Luthers Stellung möglich geworden wäre. Selbst dem Erlanger Frank gelang eine solche nicht, obwohl inzwischen Schleiermacher in seinen „Reden“ das innere Wunder wieder stark betont hatte; er stellte zwar die Erfahrung der Wiedergeburt in den Vordergrund seiner Gewißheitslehre, gab ihr aber nicht die rechte Verbindung mit dem Wunder der Glaubensentstehung. Erst heute geht die Behandlung der Wunderfrage in der Regel wieder vom inneren Wunder aus. Sonst sehr verschiedene Richtungen treffen sich hier: wie die einen in Wiedergeburt und Bekehrung die Wirkung göttlichen Eingreifens sehen, so erkennen die anderen allgemeiner im sittlich-religiösen Geiste mehr als ein bloßes Erzeugnis der Natur, nämlich das unmittelbare göttliche Walten im Menschen. Für die Begründung des Glaubens ist dabei vor allem das eine wichtig, daß die inneren Wunder in ihren Wirkungen erhalten bleiben. Denn indem sie die innere Erneuerung und Entwicklung leiten, bleiben sie mit dieser organisch verbunden. Solange die Wirkung anhält, behalten sie danach ihre innere begründende Kraft: in der Rückbesinnung auf sie hat der Glaube unmittelbare Gewißheit.

Und doch genügt auch das innere Wunder nicht. Gerade an dem wunderhaften Charakter nagt das Mißtrauen: vielleicht läßt der als Wunder empfundene Vorgang sich doch einmal aus Voraussetzungen und Bedingungen des natürlichen Lebens erklären! Und schon der Zweifel, auch der unbewiesene, macht die Berufung auf das innere Wunder kraftlos. Überdies erlebt nicht jeder Christ seine innere Erneuerung als einmalige Tat des göttlichen Waltens; die meisten sehen darin vielmehr das Ergebnis zahlreicher Führungen und Wirkungen, die erst in ihrer organischen Verbindung den Charakter einer Tat Gottes gewinnen. Wenn trotzdem der Begriff des Wunders darauf angewandt wird, so hat er einen ganz anderen Sinn als den üblichen, der eher auf plötzliche, genau feststellbare Bekehrungen zu passen scheint.

Aber auf das richtige Gebiet werden wir bei diesen Erörterungen geführt: auf das Gebiet des inneren Lebens. Nur darf der Vorgang, in dem wir die Begründung suchen, nicht von dem Gesamtleben losgelöst werden, wie gerade der Wunderbegriff es zu tun versucht. Das Innenleben ist zwar persönlich und individuell geartet, aber wenn die Begründung des Glaubens ganz in dieser Sphäre bleibt, wird sie unkontrollierbar nicht nur für andere, sondern auch für den Glaubenden selbst und damit wehr-

los gegen den Verdacht der Selbsttäuschung. Soll es eine Begründung des Glaubens geben, so müssen wir sie dort finden, wo der Glaube mit den mächtigsten Regungen des persönlichen Innenlebens überhaupt und dieses mit den Höhepunkten des Gesamtlebens zusammenhängt. Das aber ist nicht nur in einzelnen vorübergehenden Erlebnissen der Fall, sondern in dem Gesamtbau unseres evangelischen Glaubens; er ist durchaus geschichtlich geartet, hat also eine stete organische Verbindung mit dem Strom der persönlichen wie der allgemeinen Entwicklung, unbeschadet seiner Gewißheit, von Gott selbst getragen und von Gott her empfangen zu sein. Nur dadurch wird eine Begründung möglich, die nicht nur in der Erinnerung lebt, sondern sich auch jederzeit erneuern läßt.

3. Die Gemeinde. Wer seine innere Geschichte aufmerksam und aufrichtig prüft, findet sie beeinflusst von Menschen, die er als überragend erlebt, die seine Ehrfurcht, sein Vertrauen, seine Nachfolge im ganzen oder im einzelnen wecken. In der Kindheit beginnend, setzt dieser Einfluß sich mit entsprechenden Abwandlungen fort, solange die Entwicklungsfähigkeit des Menschen dauert. Er ist es, der das Leben des Menschen bestimmt und über seine Naturanlagen hinausträgt; er schafft auch den inneren Zusammenhang der Menschen, den wir auf allen Gebieten Gemeinde nennen. Er kann durch Einrichtungen wie Familie, Schule, Beruf, Staat und Kirche angebahnt werden, lebt sich aber frei davon aus und behält einen charismatischen Charakter. Je fester der Mensch in solchen Zusammenhängen steht, desto gewisser wird auch seine individuelle Haltung, sein persönliches Lebensgefühl. Das gilt wie von allen anderen Gebieten des menschlichen Daseins, so auch von der Religion. Darum führt die Begründung des Glaubens zunächst in die Gemeinde. Als Wirkungsstätte des Geistes (§ 20 f.) wird sie der dauernde Quellort der christlichen Erfahrung und Gewißheit.

Diese Einsicht lebt schon in den ntlichen Hinweisen auf die Bedeutung der Kirche. Sie ist der Wahrheitskern in der katholischen Zurückführung der Frömmigkeit auf das Kirchenbewußtsein. Luther hat sie sogar bewahrt, als er dies katholische Kirchenbewußtsein zerschlug; er nennt auch weiterhin die Gemeinde die Mutter, die den Christen trägt; sein Satz, daß einer des anderen Christus sei, und seine gewaltige Betonung der *communio sanctorum* beweist dasselbe (Gr. Katech. 3. 3. Art.; Freiheit, lateinische Fassung, WA 7, 66–69). Schleiermachers „Reden“ lassen dem Menschen die Anschauung Gottes am liebsten in anderen Menschen aufgehen, und seine Glaubenslehre verankert den Einzelnen überall im Gemeingeist der Christenheit; und vollends Ritschl stellt den Gemeindegedanken selbst mit aller Kraft in den Vordergrund. Der Vorwurf des Katholisierens gegen ihn beweist nur den Abfall des damals herrschenden Protestantismus von Luther; tatsächlich hatte der Protestantismus seit dem Eindringen der Mystik und dem Aufkommen des Pietismus sich allzusehr gewöhnt, das Verhältnis des Frommen zu Gott im Schema des Privatverhältnisses zu sehen. Der Individualismus hatte den Sinn für den tragenden Zusammenhang des Einzelnen mit der großen geistigen Gemeinschaft und mit dem geschichtlichen Strom des Christentums weithin erstickt. Vertieft man den Individualis-

mus der Religion zum Verständnis ihres persönlichen Charakters und die Kirche zur Gemeinde, dann kann beides sich nicht mehr stören, sondern nur fördern.

Die lebendige Gemeinde wirkt mit einem unendlichen Reichtum von Motiven und Gestalten auf das jeweils reisende Geschlecht der Christen. Sie zählt allenthalben unbekannte schlichte Christen, aber auch in jedem Abschnitt ihrer Geschichte zeitüberragende gewaltige Persönlichkeiten, deren Glaube begründende Kraft besitzt. Tatsächlich gründet sich der Glaube auch der frommen Protestanten in den weitaus meisten Fällen zunächst auf die besondere Ausgestaltung, die er in den uns nahestehenden Frommen gefunden hat: von den schlichten Eltern und Lehrern bis zu den „Vätern“ überhaupt, zu den Schleiermacher, Wichern, Bodelschwingh, darüber hinaus zu unseren Liederdichtern und Reformatoren, zu mittelalterlichen und altchristlichen Gestalten (§ 3, 3). Wo ein echter Christ wirklich die Welt überwindet, wirklich unerbittlichen Ernst gegen sich selbst und zugleich tragende Liebe gegen die anderen beweist, wirklich in Sprache oder Tat sein inneres Leben für andere eindrücklich zu machen weiß, da gründet er den Glauben in ihnen; da schafft er eine Grundlage, auf die andere sich in Zweifeln und Schwankungen zurückziehen können. Diese Tatsache hat die evangelische Glaubenslehre allzulange in den Hintergrund gestellt, weil sie von ihrer Betonung Gefahr für die reinliche, scharfe Scheidung von der katholischen Heiligenverehrung und Kirchenautorität fürchtete. Allein hier liegt gerade die Wahrheit, die religiöse Kraft der Kirchenfrömmigkeit und Heiligenverehrung; nur wer sie anerkennt, vermag dann auch die katholische Verzerrung des richtigen Grundmotivs erfolgreich zu bekämpfen.

Freilich ein großer Unterschied bleibt auch bei solcher Würdigung der Heiligenverehrung: die Träger der lebendigen Gemeinde, auf die der Protestantismus sich in der Begründung seines Glaubens zurückziehen vermag, sind weder durch legendäre Ausschmückung, noch irgendwie durch Wunderthaten aus der Gemeinde herausgehoben; sie besitzen keine so selbständige religiöse Stellung wie die Heiligen des Katholizismus und fordern daher keine Art von Kultus heraus. Sie wollen stets über sich hinaus weisen zu einem noch festeren Grunde. Je reifer der evangelische Christ wird, desto bewußter geht er diesen Weg; er kommt auf ihm schließlich zur Bibel, die ja für den Protestantismus ebenfalls unter dem Gesichtspunkte der lebendigen Gemeinde steht. Der Rückgang von der Kirche auf die Bibel war für den Protestantismus von Anfang an ein Rückgang vom organisierten Kirchentum zur lebendigen Gemeinde, deren maßgebende Träger eben in der Bibel gefunden wurden. Daß man in ihr (Ea 63, 30. 157) „allen Heiligen ins Herz sieht“ oder daß sie „Christum treiben“, war Luthers tiefstes Erlebnis gegenüber der Schrift; d. h. es kam ihm in der Bibel zuletzt nicht auf die Lehre an, wie es oft scheint, auch nicht in erster Linie auf das Altertum und die zeitliche Christusnähe, sondern er fand in ihr überragende religiöse Persönlichkeiten, deren Gottesfülle und Christus-erfaßtheit ihn selber geistig trug (doch vgl. auch Nr. 5). Von den zeitgenössischen Vertretern der Gemeinde konnte sein hochgesteigertes religiöses

Leben, nachdem es über den Katholizismus hinausgewachsen war, wenig mehr empfangen, und so griff er mit doppelter Inbrunst zurück auf die biblischen Persönlichkeiten. „Weil wir den Geist so reich und gewaltig nicht haben, müssen wir von ihnen lernen und aus ihren Brunnlein trinken“ (Kirchenpostille, EA 11, 2. Aufl., 274). Sie wurden ein Stück der lebendigen Wirklichkeit für ihn, geistige Zeitgenossen über alle Schranken der Zeit hinweg; wo sein Glaube der Begründung bedurfte, fand er sie zunächst bei ihnen. Darum traten auch Paulus und Johannes, nicht die Synoptiker, in den Mittelpunkt seiner Frömmigkeit.

Das ist der tiefste Kern des protestantischen Bibelprinzips (s. auch § 21, 2). Es handelt sich dabei nicht um Lehre oder Buchoffenbarung, sondern um die Frage, wo wir am besten die lebendige Gemeinde suchen, um von ihr Kraft und Gewißheit zu empfangen: in der Kirchenanstalt oder in der Bibel. Nur für die letzte, die beständig jedem Einzelnen zugänglich und von dem Ballast aufgehäufter Gewohnheiten, menschlicher Ordnungen, geschichtlicher Mißverständnisse verhältnismäßig frei ist, konnte der Alt- wie der Neuprotestantismus das *testimonium spiritus sancti* geltend machen. Darum sucht er auch heute durch alle Mittel der kirchlichen Praxis und der wissenschaftlichen Durcharbeitung die Bibel als ein Stück unserer Wirklichkeit zu erhalten. Damit schafft er die Vorbedingung dafür, daß wir uns von ihren überragenden Gestalten beeinflussen lassen und in der Sehnsucht nach festerer Begründung des Glaubens den Weg von der jeweils lebenden Gemeinde zu ihren ursprünglichen schöpferischen Trägern offen finden.

4. Das Erlebnis Gottes in Jesu. Freilich das Tiefste ist damit noch nicht erreicht. Die Begründung des Glaubens auf die Gemeinde führt von der Gegenwart zurück bis zur Bibel als der Sammelstätte, die uns das reiche Zeugnis der ersten schöpferischen Gemeineträger über ihren Glauben vermittelt. In unendlich vielen Fällen genügt praktisch diese Begründung. Allein was bei alledem unsere Gewißheit schafft, macht uns zugleich unselbständig im Verhältnis zu Gott, im Glauben abhängig von anderen Menschen. Da aber diese Unselbständigkeit dem Wesen des Glaubens widerspricht und überdies der Zweifel leicht auch den Glauben anderer Menschen als Selbsttäuschung verdächtigen kann, dürfen wir uns nicht dabei beruhigen. Wir müssen weiter fragen, worauf der Glaube der biblischen Zeugen sich gründet, und ob diese Gründung auch für uns einen letzten festen Punkt zu bieten vermag.

Es ist nun kein Zweifel, daß für die ntlichen Zeugen irgendwie das persönliche Erlebnis Gottes in Jesu den Grund des Glaubens bildete. Bei den verschiedensten christologischen Erklärungen waren sie doch einig darin, daß sie sich durch den Eindruck Jesu vor Gott selbst gestellt wußten und in ihm die fordernde und richtende wie die gnadenreiche Gewalt Gottes an sich selbst erfuhren. Das ist noch heute der feste Punkt in allem wahrhaft persönlichen, lebendigen Christentum. Zwar unser zeitlicher Abstand von Jesus und die daraus folgende alles durchdringende Verschiedenheit der Lebensformen, des Weltbildes, der Denkweise bedeuten eine hemmungsreiche Erschwerung dafür; eine Erschwerung nicht nur für unser Verständ-

nis der christologischen Begriffe, in denen die Urchristen ihr Erlebnis Jesu auszudrücken versuchten, sondern auch für das Erlebnis selbst. Allein es fallen für uns andererseits die Hemmungen hinweg, die für die jüdischen Zeitgenossen Jesu durch den Widerspruch seiner Erscheinung zu ihrer Erwartung bestanden; und wir haben in den Zeugen der Gemeinde mannigfache Deuter seines Wesens, die jeder Individualität seine Gestalt und sein Evangelium nahebringen können. Sie lassen uns durch das geschichtlich bedingte Gewand des „historischen Jesus“ hindurchschauen auf sein „inneres Leben“ (Herrmann), damit aber in die innerste Gewalt seines Wesens, die über die Unterschiede der Zeiten hinweg jede neue Gegenwart ergreift und in ihr immer neue wieder zeitlich bedingte Gestalt gewinnt. Diese innerste, Gewalt leuchtet darum durch all die verschiedenen Jesus-Bilder hindurch, die in den verschiedenen Zeiten und Menschen der Gemeinde so reich und vielseitig erwachsen sind. So vermag die jeweilige Gemeinde auch in ihrem zeitgeschichtlich bedingten, mannigfach verzerrten Zeugnis doch ihre Glieder mit Jesus zu verbinden und in ihm vor Gott zu stellen, ihnen ein Gott-erleben in Jesus zu vermitteln. Indem wir aber die Bibel selbst von Jugend auf kennen lernen und, durch die historische Wissenschaft geleitet, ein immer genaueres Bild der urchristlichen Zeiten wie der Erscheinung Jesu gewinnen, werden wir zugleich befähigt, unabhängig von der jeweiligen neuen Gestaltung des Jesusbildes den Weg der ersten Zeugen zu gehen und so der Person Jesu noch näher zu kommen.

Damit haben wir die Antwort auf die Frage nach der letzten Begründung unseres Glaubens. Sie liegt auf der einen Seite in dem Verweis auf Jesus als objektive Tatsache der Geschichte. Es kommt darauf an, daß wir vor einer objektiven und stets zugänglichen Tatsache der Geschichte stehen, nicht nur vor dem unruhvollen, wandelbaren Ringen und Suchen unserer eigenen Seele. Denn lediglich dadurch gewinnen wir eine Waffe gegen den Verdacht der Selbsttäuschung, der sich in uns selbst so leicht erhebt, und ein Gegengewicht gegen die steten Schwankungen unseres inneren Lebens. Die Gestalt Jesu steht vor uns nicht als Einzelpunkt, als fremd in einer sonst völlig andersartigen Welt; dann wäre sie wegzudenken oder hätte doch nur wenig Beziehung zu unserem wirklichen Leben; sondern sie ist eng verwoben in eine gewaltige Geschichte, die durch die gesamte Entwicklung der Menschheit hindurchgeht, von religionsgeschichtlichen Urzeiten her bis in die lebendige Gemeinde hinein, die uns unmittelbar trägt und mittelbar unsere ganze Geistesbildung durchwaltet. Diese Verwobenheit mit der Religions- und Geistesgeschichte gibt ihr einen festen Halt im Bewußtsein. Gewiß bleibt sie Gegenstand der historisch-kritischen Untersuchung, und diese wird noch manches an dem Bilde ändern, das heute als ntlich gezeichnet wird; ja es ist ihr unbenommen, immer wieder sogar die Geschichtlichkeit Jesu zu leugnen. Aber selbst diese Möglichkeit zerstört die Objektivität nicht völlig. Denn mag der Kern schwanken, der hinter den biblischen Berichten steht, der Bericht von Jesus und von dem Gotterleben in ihm ist vorhanden; er behält seine Kraft trotz aller kritischen Anfechtung seines Inhalts. Mag uns die Geschichtlichkeit Jesu dahinzufallen scheinen — das

hindert uns nicht, die Berichte zu lesen und in der Vergegenwärtigung ihres Jesusbildes die Gegenwart Gottes zu erfahren.

Solche Begründung unseres Glaubens auf die Geschichte, und zwar nicht auf eine anstaltlich schematisierte, sondern auf die frei webende Geschichte, ist kennzeichnend für das evangelische Christentum. Es findet hier eine festere Verbindung mit Gott als etwa in der Natur. Gewiß kann unsere Frömmigkeit sich auch gelegentlich in besonderer Lage auf die Eindrücke zurückziehen, die sie in der Natur von Gott empfängt. Aber im allgemeinen sind diese Eindrücke unbestimmter und weitaus stärker als die der Gemeinde und der Gestalt Jesu bedingt durch eigene Stimmungen, also weniger objektiv und tragend. Überdies verschlingt sich in den Zügen der Erhabenheit, der Harmonie und der Unendlichkeit, die uns vor allem innerhalb der Natur ergreifen, das religiöse Bewußtsein so eng mit dem ästhetischen, daß darin eine Begründung gerade des christlichen Glaubens schwer gefunden werden kann. Auch ein Neuprotestant wie Schleiermacher betont darum (schon in den „Reden“), daß wir die religiöse Anschauung des Unendlichen vorzüglich in den großen Mittlergestalten der Geschichte gewinnen.

In diesem Satze über die objektive Seite der Glaubensbegründung liegt schon der Hinweis auf die subjektive Seite beschlossen. Die Objektivität kann auf religiösem Gebiete niemals naturhaften oder juristischen Zwang bedeuten; ihre Durchsetzung ist erreichbar immer nur auf dem Wege des Erlebens, also auch der subjektiven Mitbetätigung. Suchen wir von da aus nach einer festen Begründung des Glaubens, so kann es sich nur darum handeln, den Verdacht der Selbsttäuschung abzuwehren durch die Betonung der eigentümlichen inneren Korrespondenz zwischen der objektiven Tatsache, auf die wir uns zurückziehen, und unserem tiefsten Erleben. Diese Korrespondenz besteht darin, daß die unser inneres Leben am meisten bewegenden Fragen, für die weder die Natur noch die allgemeine menschliche ratio ein lösendes Wort sprechen kann, in Jesus ihre Antwort findet: die Fragen nach dem Sinn unseres persönlichen und menschheitlichen Daseins, im besonderen der Spannung von Naturbedingtheit und Naturüberlegenheit, von Sünden knechtschaft und Erlösungssehnsucht, nach der alles bedingenden Macht, die in heiliger Ferne von uns schwebt, von der wir uns aber schlechtthin abhängig wissen und der wir uns restlos hingeben möchten, nach der Welt, die uns bald verschlingen und von Gott trennen, bald über uns selbst erheben und mit Gott verbinden will (s. auch § 35). Im Sehnen und Ringen um solche Fragen erleben wir: Gott in Jesus, und Jesus in der lebendigen Gemeinde. Daran wird uns der alte Satz klar, in dem an sich schon eine Art Begründung für die innere Wahrheit des Glaubens liegt: *anima naturaliter christiana*. Ja wir können weitergehen zu der Einsicht: joviel auch das Persönliche und Subjektive mit Willkür, Zufälligkeit oder Selbsttäuschung verbunden ist — je aufrichtiger und strenger wir es in seine Wurzel hinein verfolgen, desto stärker wird es uns das Mittel, zum wahrhaft Objektiven, zu der Wirklichkeit Gottes durchzudringen. In dieser Einsicht vollendet sich die Begründung, die wir in Jesus und der Gemeinde

für unseren Glauben finden. Denn sie enthält zugleich die Erklärung dafür, daß wir uns durch Einzelerlebnisse und einzelne Tatsachen der Geschichte emporgehoben wissen in die übergeschichtliche Welt Gottes.

5. Die Offenbarung. Der Glaube selbst drückt seine Gewißheit am deutlichsten aus, indem er sich auf Gottes Offenbarung beruft. In der Weckung des Glaubens enthüllt Gott dem Menschen eine höhere, die allein wahre schöpferische Wirklichkeit, sei es, daß er dabei die Antwort auf das Sehnen und Suchen des Menschenherzens gibt, sei es, daß er den Menschen erst aus falscher Sicherheit herausreißt. Da der Glaube Sache des „Herzens“ ist (§ 5, 3), kann auch die Offenbarung nur im inneren Erleben aufgenommen und verstanden werden (Mt 16, 17; Gal 1, 16). Sie richtet sich also nicht in erster Linie an den Verstand, auch nicht an den äußeren Gehorsam, sondern überwindet den Menschen in seinem innersten Lebenszentrum, ehe sie ihm zur Erkenntnis (Eingebung) wird. Daher wird sie nächst den rein religiösen Naturen in der Regel leichter von denen gewürdigt, die das Religiöse mit dem Ästhetischen, als von denen, die es mit dem Intellektuellen und Moralischen verbinden; nach der orthodox-rationalistischen Verkümmerng stellten Männer wie Herder, Jacobi und die Romantiker (Schleiermachers „Reden“) sie wieder in den Mittelpunkt lebendiger Frömmigkeit. Noch heute hat wie der evangelische Glaubensbegriff (§ 5, 3), so der evangelische Offenbarungsbegriff einen guten Hintergrund in dem allgemeinen Sprachgebrauch, wie er sich damals gebildet und neuerdings wieder verstärkt hat: man redet von Offenbarungen in der Kunst, aber auch in rein menschlichen Beziehungen und sogar bei der „intuitiven“ Erkenntnis.

Daraus ergeben sich drei Folgerungen. Zunächst kann die Offenbarung nicht einfach einer vergangenen geschichtlichen Tatsache gleichgesetzt werden, weder einem Buche noch einer geschichtlichen Persönlichkeit. Offenbarung ist stets eine Selbstbekundung des lebendigen Gottes an Menschenherzen, also etwas Lebendiges, für jede Zeit und jeden Menschen wieder Gegenwärtiges. Auch Jesus ist nur die Offenbarung Gottes, sofern er uns innerlich überwindet und uns durch die Enthüllung der göttlichen Wirklichkeit zu neuen Menschen macht. Eine Verleugnung dieser Einsicht führt notwendig dazu, geschichtliche Einzel Tatsachen zu absolutieren und dann die menschliche Anstrengung aufzurufen, daß sie sich die äußerlich vorliegende „Offenbarung“ aneigne oder ihr mit einem sacrificium intellectus gehorche: eine Verleugnung evangelischen Glaubens. Die zweite Folgerung ist der Mittlergedanke. Dem inneren Erleben bekundet Gott sich am deutlichsten durch jene überragenden Menschen, die den Glauben tragen (Mt. 3 f.). Dabei wirkt nicht nur der Unterschied des Alters und der Reife, sondern auch der andere der religiösen Begabung. Wie die künstlerische Offenbarung von Einzelnen schöpferisch erlebt wird und in ihnen Kunstwerke schafft, den meisten aber ein Mittel des Nacherlebens und Genießens wird, so macht die religiöse Offenbarung die einen zu Propheten und schöpferischen Gotteszeugen, befähigt aber die Durchschnittsmenschen nur, durch Vermittlung dieser Gotteszeugen die ihnen geschenkte Offenbarung aufzu-

nehmen. So wächst aus dem Erlebnis der Offenbarung die innere Autorität. Die dritte Folgerung endlich ist die Unabgeschlossenheit der Offenbarung. Zwar in gewissem Sinn ist sie durch ihre Verbindung mit dem Jesus der Geschichte abgeschlossen; aber indem sie sich an jedes Geschlecht und jeden Menschen wendet, enthüllt sie die göttliche Wirklichkeit in immer neuen Zusammenhängen, neuen Formen, neuen Fragen und Antworten. Was schon das NT in dem Gedanken des Geistes, der in alle Wahrheit leitet, und Stellen wie Phil 3, 15 andeuten will und alle enthusiastischen Strömungen unreif betont haben, das tritt bei der heute obliegenden Übersetzung des Christentums aus dem antiken und altprotestantischen in das moderne Kulturmilieu noch deutlicher zutage, freilich bisher meist mehr als Sehnsucht denn als Erfüllung.

Das allein kann das evangelische Verständnis des Offenbarungsbegriffs sein. Aber es setzt sich weit schwerer durch als das rechte Verständnis des Glaubens; häufig wird sogar dieses durch das Beharren bei dem unterchristlichen Offenbarungsbegriff gehemmt. Der Grund liegt in der eigentümlichen Verschlingung der religiösen Autorität mit der Bibelenutzung des reformatorischen Protestantismus. Luther hob mit seinem Glaubensbegriff den Katholizismus aus den Angeln, aber er konnte das nur leisten, indem er gegenüber der Kirchenanstalt die Bibel in den Mittelpunkt stellte. Er brauchte gegenüber Katholiken, Schwärmern und Schweizern einen festen Beweisgrund und übernahm in diesem falschen Streben trotz aller besseren Tiefblicke die Bibel vom Katholizismus als Wundergabe Gottes, damit aber als äußere Autorität; an die Stelle der freien Unterordnung unter das als überlegen erlebte Zeugnis der biblischen Persönlichkeiten trat die Betonung des einfachen „Es stehet geschrieben“. So ersetzte er die Kirchenanstalt durch die Bibel, d. h. er absolutierte wiederum eine empirisch-geschichtliche Größe. In der Geschichte des Protestantismus hat gerade diese Verwechslung unheilvolle Nachwirkungen gehabt; Luthers bessere religiöse Erkenntnis, die in der Bibel das Zeugnis der schöpferischen Gemeindeglieder über ihr Götterleben fand (s. oben Nr. 3), beginnt erst in der Neuzeit mächtig zu werden. In solcher tieferen Erkenntnis ist für Luther die Offenbarung gleichbedeutend mit der Wirklichkeit des göttlichen Wortes (s. § 21, 2); sie ist auch im Verhältnis zur Bibel ein lebendiges Wirken, nicht ein für immer gegebener Kodex von Lehren und Sprüchen. „Es mag niemand Gott noch Gottes Wort verstehen, er habe es denn ohne Mittel von dem heiligen Geist“ (WA 7, 546). „Das Wort kann man mir wohl predigen; aber ins Herz geben kann mir's niemand denn allein Gott. Der muß im Herzen reden, sonst wird nichts daraus; denn wenn der schweiget, so ist es ungesprochen“ . . . „Darum muß dir Gott ins Herz sagen, ‚das ist Gottes Wort‘, sonst ist es ungeschlossen.“ (EA 13, 2. A. 230f.)

Der Altprotestantismus ließ sich solche Gedanken fast völlig entgehen. Er bildete eine Lehre von der Offenbarung, die mit ihrer Scholastik bis in die Gegenwart hinein die evangelische Christenheit schwer belastete. Dabei unterschied er die *revelatio generalis*, die *revelatio specialis* und die *revelatio specialissima*, die den Propheten und Aposteln ge-

schenkt war. Die allgemeine Offenbarung (außer dem AT Röm 1, 19; 2, 15; Apgsch 17, 23 f.) vollzieht sich in der Natur und dem Gewissen; sie ist zwar in bestimmten Sätzen zusammengefaßt, aber doch inhaltlich allen Zeiten zugänglich, auch unmittelbar der Gegenwart; die besondere Offenbarung ist niedergelegt in der Bibel, ist also eine Tatsache der Vergangenheit; die ganz besondere Offenbarung ist an sich ebenfalls vergangen, könnte aber eine Fortsetzung finden, wenn Gott neue Propheten erweckte (wie ja Luther als solcher gefeiert wurde). Diese drei Arten der Offenbarung sollen alles umfassen, was bei dem Verständnis der Offenbarung in Betracht kommen kann. Allein sie sind unglücklich zusammengestellt: für das religiöse Erleben der jeweiligen Gegenwart erscheint danach als allein wichtig, d. h. als innere Autorität, die allgemeine Offenbarung, während die besondere und die ganz besondere vielmehr eine äußere Autorität alter geschichtlicher Urkunden begründen will. So würden die besondere und die ganz besondere Offenbarung für uns überhaupt nicht mehr unter den Begriff der Offenbarung fallen, die allgemeine zwar dessen Anwendung erlauben, aber gerade den Hauptinhalt des evangelischen Glaubens nicht begründen.

Das eigentliche Gewicht ruht denn auch auf der *revelatio specialis*, der Inspiration der biblischen Offenbarung. Die Lehre von ihr wurde, zumal seit Johann Gerhard, ein Lieblingsgegenstand der altprotestantischen Dogmatik. Sie zeigt, wie der heilige Geist durch die Verbalinspiration den Verfassern den *impulsus ad scribendum* und die *suggestio rerum*, ja *verborum* gab; die Verfasser sind nur *amanuenses*, *notarii* oder gar *calami* des diktierenden Geistes; die reformierte Formula *consensus Helvetici* (1675) bezieht das sogar auf die Vokalepunkte des hebräischen Textes. Auch die Folgerungen daraus zieht man ohne Bedenken: die heilige Schrift ist einheitlich und vollkommen (irrtumsfrei); unter dem Titel der *affectiones scripturae sacrae* werden ihr weiter zugeschrieben: *auctoritas*, *perspicuitas*, *sufficientia*, *efficacia*. Die Beweise für dieses fein ausgeklügelte System sind sehr verschieden. Die einen führen geschichtliche Gründe an: Alter der Schriften, Glaubwürdigkeit der Verfasser — was freilich nur eine *fides humana* gibt und gerade den religiösen Offenbarungscharakter nicht stützen kann. Andere halten sich an rationale Überlegungen; bis in die Gegenwart hinein stellt man z. B. das Postulat auf, daß Gott die Reinheit der Lehre und der christlichen Entwicklung durch eine inspirierte Bibel gewährleisten mußte — genau dasselbe, was die katholische Dogmatik zugunsten der göttlichen Aboluthheit ihres Kirchentums sagt, und hier wie dort ohne Beweiskraft, ja wie alles Postulieren wider die Ehrfurcht vor dem wirklichen Handeln Gottes. Oder man führt Bibelstellen an (II Tim 3, 16 u. a.), die aber nur beweisen können, wenn das zu Beweisende, die Inspiration, schon feststeht. Endlich betritt man wirklich religiösen Boden und beruft sich auf das *testimonium spiritus sancti*¹⁾ — das doch dem Offenbarungscharakter der Bibel nicht im Sinn

¹⁾ Daher schreibt z. B. Hollaz der Schrift neben der *auctoritas canonica*

der Inspirationslehre, sondern nur in dem oben gezeigten Sinn und überdies auch außerbiblischen Erscheinungen der lebendigen Gemeinde zuteil werden kann.

Heute ist die Inspirationslehre von der wissenschaftlichen Theologie aufgegeben; sie wirkt nur in der Laienorthodoxie und in dem Mißtrauen der unkirchlichen Kreise wider alle Theologie noch kräftig nach. Die Erweichung, die man, wie schon zuweilen im Altprotestantismus, so auch wieder in den sonst repristinatorischen Strömungen des 19. Jahrhunderts versuchte, laufen entweder auf eine bloße Realinspiration hinaus, d. h. auf eine Inspiration des wesentlichen, vor allem des religiösen Sachgehalts der Bibel, oder auf eine Personalinspiration, die dann an die *revelatio specialissima* anknüpfen würde. Jene behält den unevangelischen Offenbarungsbegriff bei und bringt keine religiöse Besserung, sondern nur eine quantitative Erleichterung der Apologetik. Die Personalinspiration leitet dagegen auf den rechten Weg. Sie wurde auch von Schleiermacher aufgenommen, und zwar in dem Sinne, daß der gottgetragene heilige Gemeingeist der Christenheit die Quelle aller christlichen Gedankenerzeugung sei. Daran ist richtig, daß hier nicht mehr die biblischen Bücher, sondern die biblischen Persönlichkeiten die Träger der Inspiration sind, und daß auch sie nicht isoliert, sondern im Rahmen der lebendigen Gemeinde betrachtet werden; man kehrt auf das Gebiet des religiösen Erlebens, der lebendigen Offenbarung, zurück. Und doch zeigt auch Schleiermachers Deutung noch die Gefahr, die der Inspirationsbegriff nach seiner ganzen Vergangenheit unausweichlich einschließt: er schiebt die „Gedankenerzeugung“, die Lehre in den Vordergrund, und öffnet so immer von neuem der intellektualistischen Auffassung der Offenbarung die Tür. Wir tun darum besser, trotz allen modernen Versuchen einer guten evangelischen Deutung den Inspirationsbegriff völlig aufzugeben. Er ist in keiner Weise notwendig für das Verständnis der Offenbarung, entschädigt durch keinerlei besondere Leistungen für die Schwierigkeiten, die er als unteilbares Erbe einer noch stark vom Katholizismus beeinflussten Vergangenheit mit sich führt.

Das Verständnis der Offenbarung wächst notwendig über jene ganze Theorie der *revelatio generalis, specialis* und *specialissima* hinaus. Möglich und in der Sache gegeben ist nur eine einzige Unterscheidung, die sich allerdings mit der von *revelatio generalis* und *specialis* berührt. Die besondere Offenbarung ist für den Christen diejenige, die er als sieghaftes Hervortreten der göttlichen Wirklichkeit und damit als die eigentliche Begründung seines Glaubens erlebt, d. h. diejenige, die ihn aus dem Sehnen und Ringen des inneren Lebens emporhebt zu der gläubigen Gewißheit Gottes. Sie wird vermittelt durch die lebendige Gemeinde, zutiefst durch die Gestalt Jesu (Mt. 3 f.). Sofern die Bibel uns mit den ersten schöpferischen Zeugen der Gemeinde und mit der alle geschichtliche

auch eine *auctoritas causativa* zu, qua *scriptura adsensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat*, sowie *vim eliciendi fidem*.

Bedingtheit sprengenden und für uns Menschen immer neue Formen annehmenden Person Jesu verbindet, kommt ihr eine besondere Rolle gegenüber der Offenbarung zu: sie ist nicht die besondere Offenbarung Gottes, vermittelt aber der jeweiligen Gegenwart am sichersten diese Offenbarung (§ 21, 2).

Anders die allgemeine Offenbarung. Formal betrachtet, muß sie freilich nach denselben Regeln verstanden werden wie die besondere Offenbarung. Daher dürfen wir nicht in den katholisch-altprotestantischen Fehler verfallen, sie in bestimmten Lehren zu finden, etwa in einer bestimmten Reihe von sittlichen Regeln (Dekalog) und metaphysischen Scheinerkenntnissen (Gott, Unsterblichkeit). Das war möglich, solange neben den religiösen auch die ethischen und philosophischen Lehren der Antike als selbstverständliche, „natürliche“, jedem normalen Verstand und Gewissen eigene Erkenntnisse eine unbezweifelbare Autorität besaßen. Für uns aber ist jene Gleichsetzung zerstört. Auch die allgemeinste Offenbarung muß etwas streng Persönliches, ein Hervortreten höherer Wirklichkeit in schöpferischem Erleben sein. Nur daß die objektiven wie teilweise auch die subjektiven Komponenten dieses Erlebens nicht spezifisch christlich, sondern „allgemein“ sind. In diesem Zusammenhang werden all die Bestimmungen der älteren Dogmatik wieder lebendig, ja fruchtbarer als in ihrer ursprünglichen Fassung. Die objektive Anbietung und Vermittelung liegt nicht nur in einzelnen Tatsachen oder Persönlichkeiten der Bibel und der Gemeinde, sondern in den Tatsachen der Natur, sowie des geschichtlich-kulturellen Lebens. Sie alle lösen Eindrücke in uns aus, die sogar Unfromme zu allgemeiner Andacht stimmen, Frommen aber zum religiösen Erlebnis, zur Bestätigung und Bereicherung der besonderen Offenbarung werden können. Da sie zunächst mehr auf das ästhetische, sittliche, intellektuelle Bewußtsein wirken, müssen sie desto eindrucklicher werden, je lebendiger dies Bewußtsein ist und je enger es in Zusammenhang mit dem Glauben tritt. So darf man sagen, daß zur allgemeinen Offenbarung nicht nur die objektive Tatsachenwelt der Natur und Kultur, sondern auch die Lebendigkeit des Bewußtseins selbst gehört. Von da aus erklärt es sich auch, daß gerade idealistische Führer wie Herder, Jacobi und der junge Schleiermacher, denen zum ersten Male die religiöse Beseelung, Vereinheitlichung und Verarbeitung des ins Unendliche erweiterten modernen Natur- und Kulturbildes gelang, den Begriff der Offenbarung von den intellektualistischen Fesseln zu befreien und aufs neue fruchtbar zu machen verstanden.

Allein die allgemeine Offenbarung ist so fließend, so abhängig von individuellen und kulturellen Bedingungen, daß sie den Menschen kaum im innersten Herzen und niemals dauernd zu tragen vermag. Sie bereichert und differenziert das religiöse Leben und bedarf deshalb mehr als bisher auch der bewußten Pflege, aber sie gibt nicht die volle Gotteswirklichkeit, also auch nicht dieselbe Kraft und Dauer des religiösen Lebens wie die besondere Offenbarung. Das zeigen die Tatsachen der Kirchengeschichte und der Gegenwart deutlich. Darum kann diese allgemeine

Offenbarung, die sich mit der alten Lehre von der natürlichen Religion sachlich eng berührt, noch nicht im Zusammenhang der Glaubensbegründung, sondern erst in dem der Glaubensentfaltung genauer behandelt werden.

§ 7. Die lebendige Entfaltung des Glaubens

1. Die Lebendigkeit des Glaubens. Daß der Glaube ein „lebendig geschäftig tätig mächtig Ding“ sei, wußte schon Luther (§ 5, 1). Nach der Seite der sittlichen Betätigung und der Nächstenliebe hat er es oft und scharf betont. Aber die altprotestantische Versteifung des Glaubensbegriffs brachte es mit sich, daß sogar diese bedeutsamste Seite an der Lebendigkeit des Glaubens zurücktrat. Der Glaube war wesentlich gerichtet auf die rechte Lehre und, sofern er tiefer ging, auf die gnädige Heiliszusage Gottes — alles andere blieb, wenigstens in seiner Beziehung zum Glaubensbegriff, dunkel. Diese Vernachlässigung wäre nicht möglich gewesen, wenn die reformatorische Theologie grundsätzlich die Lebendigkeit des Glaubens herausgearbeitet hätte. Alle späteren Ergänzungen, besonders durch die Betonung der Wiedergeburt, Bekehrung, Erneuerung und Heiligung im Rahmen des *ordo salutis*, konnten diese grundsätzliche Versäumnis nicht gutmachen; und die moralistische Reaktion der Aufklärungsfrömmigkeit entfernte sich zu weit vom Mittelpunkt des Glaubens, um wirklich helfen zu können.

Erst die psychologische und erkenntnistheoretische Arbeit des endenden 18. und des 19. Jahrh.s ermöglichte auch hier den Fortschritt. Schleiermacher versuchte in der Glaubenslehre (§ 3 ff.) durch eine bestimmte psychologische Theorie einen tragfähigen Unterbau für die lebendige Auswirkung des Glaubens zu schaffen: wie alle Religion, so wurzelt natürlich auch der Glaube im unmittelbaren Selbstbewußtsein, im Gefühl. Das Gefühl aber geht beständig über in ruhendes und bewegtes Selbstbewußtsein, d. h. in Erkenntnis und Willen, und so muß der Glaube sich beständig in diesen beiden Formen des Selbstbewußtseins äußern. Damit war wenigstens die Aufgabe neu gestellt, der lebendigen Auswirkung des Glaubens genauer und bewußter nachzudenken. Aber sie wurde von Schleiermacher trotz vielen sachlichen Tiefblicken im ganzen doch nicht sachlich, vom Inhalt des Glaubens her gelöst, sondern rein formal durch Heranziehung eines angreifbaren psychologischen Schemas. Erst Ritschl ging dazu über, vom Wesen und vom Inhalt des Glaubens aus seine Lebendigkeit zu zeigen. Er schuf den Begriff der Funktionen des (Versöhnungs-)Glaubens; dabei unterscheidet er die religiösen Funktionen, d. h. Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt, geübt in Vorsehungsglauben, Demut, Geduld, Gebet, und die sittlichen Funktionen, d. h. Mitarbeit am Reiche Gottes in der Gemeinschaft, besonders im Beruf, und Bildung christlicher Tugenden (Unterricht § 46 ff.; Rechtfertigung und Versöhnung 3 D). Das ist zweifellos ein sachlich fruchtbarer Ansatz als der Schleiermachers. Doch werden wir zweifeln müssen, ob die genannten Züge wirklich in ausschließlicher funktioneller Verbindung gerade mit dem Versöhnungsglauben stehen und ob

sie die Lebendigkeit des Glaubens wirklich mit einiger Vollständigkeit darstellen.

Die Lebendigkeit des Glaubens folgt zunächst allerdings rein formal aus seiner psychologischen Art. Er wurzelt im tiefsten Grunde des Menschenwesens, in Herz oder Seele oder der Innenseite des Bewußtseins; sofern sein Träger selbst lebendig ist, muß er dort an dessen Lebendigkeit teilnehmen — wie alles, was in den Mittelpunkt des Menschenwesens tritt. Das von unmündiger Kindheit an sich verselbständigende und beständig erweiternde, oft durch Revolutionen hindurch gehende, in stetem leiblichem wie geistigem Stoffwechsel sich vollziehende Leben des Menschen verträgt keine starren Inhalte, sondern zieht jeden seiner Inhalte in seine Bewegung hinein und teilt ihnen etwas von seinem eigenen Leben mit.

Allein der Glaube empfängt nicht nur durch den natürlichen psychologischen Zusammenhang Leben von seinen persönlichen Trägern her, sondern er hat zugleich sein Leben in sich selbst, als ein geheimnisvolles Werk des in seiner Überweltlichkeit doch lebendigen Gottes (§ 12, 1). Biblische Bilder wie das von der Wiedergeburt oder dem neuen Menschen, oder dem Leben Jesu in uns, oder der Ausgießung des heiligen Geistes und die Verwendung des Lebensbegriffs im vierten Evangelium zeigen, wie früh diese Erkenntnis dem Christentum erwuchs. Gemeint ist dabei die Erhebung des Menschen über das natürliche Geslecht der Triebe und Bedürfnisse empor zu der Wirklichkeit Gottes, die das wahre Leben einschließt: er gewinnt im Gegensatz zu den auseinander reisenden natürlichen Beziehungen die innere Einheit, ferner im Gegensatz zu dem Bewegtwerden von außen her die freie Auswirkung des inneren Besitzes, also eine Bewegung von innen her aus dem eigenen Wesensgrunde heraus, eine eigene Teleologie im Zusammenhang der göttlichen, endlich im Gegensatz zu der Vergänglichkeit des natürlichen Lebens einen unverlierbaren Ewigkeitsgehalt. Die Irrationalität, die allem Leben anhaftet, wird zum Sinnbild für die andersartige schlechthinige Irrationalität des göttlichen Lebens, an der unser Glaube teilnimmt.

Darum sind die innersten Kennzeichen für die Lebendigkeit des Glaubens Andacht und Gebet, d. h. die Mittel, in denen der Glaube die Verbindung mit seinem eigentlichen Objekt aufrechterhält und beständig neue Kraft empfängt. Weitere Kennzeichen des Lebens liegen in den Spannungen, die uns überall im Glauben begegnen: so zwischen Abhängigkeits- und Freiheitserlebnis, zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Heiligkeit und Nähe Gottes, zwischen irrationalen und rationalen Zügen, zwischen Ewigkeit und Geschichte, zwischen dem individualistischen und dem sozialen Momente des Glaubens.¹⁾

Ihre besondere empirische Färbung aber erhält die formal-psychologische und zugleich inhaltlich begründete Lebendigkeit des Glaubens da-

¹⁾ Vgl. etwa Herrmann, Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1911, S. 1 ff. und Mulert, ebenda 1917, S. 190 ff. Früher betonte man gelegentlich die „Antinomie“ im religiösen Denken.

durch, daß sie sich mitten in dem an sich schon spannungsreichen natürlichen Bestande des Menschenlebens entwickelt. Im Kampfe mit den chaotischen natürlichen Trieben und Begehungen wird sie geboren und entwickelt sich unter Wechselfällen und Schwankungen; sie bleibt stets eine werdende Größe und sieht ihre Vollendung erst in der Ewigkeit; sie fördert aus dem Leben Gottes und den innersten Tiefen der Menschenseele immer neue Kräfte zutage und bleibt doch gebunden an den irdischen Stoff. Gerade daraus ergibt sich die eigentümliche Spannung des überweltlichen und des innerweltlichen Zuges im Glauben, die uns von Anfang an entgegentrat und die den konstitutiven Zug für die Lebendigkeit des empirischen Glaubens bildet. Denn sie unterscheidet die Lebensfülle des evangelischen Glaubens von allem andächtigen Brüten, von religiöser Sentimentalität und Schwärmerei, von der Zufriedenheit des äußeren kirchlichen Gehorsams wie von der einer weltabgewandten Mystik, von jedem Streben, sich in einem besonderen heiligen Bezirk gegenüber der unheiligen Welt zu verschließen.

Ergänzt wird die Einsicht in die persönliche individuelle Lebendigkeit des Glaubens durch die in seine geschichtliche Lebendigkeit. Auch die geschichtliche Weltentwicklung, die der Christenglaube als gottgetragen versteht und dem ihm offenbaren Gotteswillen unterwerfen will, ist niemals eine fertige, in sich gleiche Größe. Sie war jeweils besonders geartet in der urchristlichen Zeit, in der griechisch-römischen Spätantike, im Mittelalter, in den altprotestantischen Jahrhunderten, und sie ist es wieder in der Neuzeit. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für den Glauben. Mag die Menschenseele mit ihrem Sehnen, Ringen und Erlösungserlebnis in gewissem Sinne gleichgeblieben sein, die geschichtliche Entwicklung der Glaubensgemeinschaft muß wie die Weltwirklichkeit, in der sie sich vollzieht, in beständigen Wandlungen verlaufen. Sobald man die Gestaltungen bestimmter Glaubenszeiten zum Gesetz für andere machen, also auf den Errungenschaften einzelner Zeiten ausruhen will, wird man dem Ruhebedürfnis und der Ängstlichkeit des natürlichen Menschentums zuliebe ungehorsam gegen den immer schaffenden Gott. Das Wirken Gottes in dem Werden der gläubigen Gemeinschaft ist dasselbe wie im gläubigen Einzelmenschen: aus dem Leben erzeugt, muß es unbeschadet der ruhigen Ewigkeitsgewißheit, die es verleiht, doch immer und überall Lebendigkeit beweisen und wecken.

Ist diese Auffassung richtig, dann beschränkt sich die Lebendigkeit des Glaubens nicht auf das sittliche Gebiet, wie es in der altprotestantischen Erörterung oft scheinen will, sondern sie erfährt den ganzen Lebensbestand des Menschen wie der Menschheit. Denn dieser Lebensbestand hängt einheitlich und fest in sich zusammen; er kennt keine abgeordneten Gebiete wie die abstrahierende Wissenschaft. Als zusammenhängende Einheit aber ist er zunächst „altes“ Menschentum, bedarf also der Erneuerung durch den Glauben. Ist schon das grundlegende Erlebnis des Glaubens nicht einfach „Gefühl“ im Sinne einer besonderen seelischen Funktion (§ 5, 3), sondern ein das ganze Bewußtsein ergreifender Vorgang, so muß auch seine lebendige Auswirkung das gesamte alte Menschentum erobern, all die verschiedenen

Funktionen des Bewußtseins und die verschiedenen Gebiete der Arbeit erfüllen. Wir betrachten sie zunächst nach der Seite des natürlichen, dann nach der des geistigen Lebens.

2. Die Entfaltung des Glaubens im natürlichen Leben. Daß der Glaube den Stoff seines Lebens zunächst im natürlichen Leben findet, beweist die Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Mitten im natürlichen Leben, in seinen individuellen, volklichen und allgemein-irdischen Daseinskreisen bewegt sich ausgesprochenerweise die Religion des A.T.s; aber auch Jesus hilft den Kranken, lehrt die Jünger, von Herzen um das tägliche Brot zu bitten, und betet selbst in Gethsemane um Befreiung von dem Kelch des Leidens; und Paulus scheut sich nicht, Erlösung von schlimmer Krankheit zu erflehen (II Kor 12, 8; s. auch § 15, 2). Ganz entsprechend umgekehrt: Dank für das tägliche Brot, Dank für Rettung aus leiblicher Not gehört zu den häufigsten Inhalten des atlichen und urchristlichen Gebets. Gerade da also, wo der Glaube unmittelbar bei sich selber ist und sich am innigsten ausspricht, im Gebet und Lied, da verschlingt er sich untrennbar mit allen frohen und trüben Erfahrungen des natürlichen Lebens. Ja er breitet sein Erleben aus von der eigenen Versflochtenheit in das natürliche Dasein auf das Geschick der ganzen Kreatur: wie der Psalmist den Lobgesang der Natur auf ihren Schöpfer in sich nacherlebt, so Paulus das Seufzen der ganzen Kreatur unter ihrer Vergänglichkeit und Sünde (Röm 8). Hier erprobt sich am besten, daß des Christen Stellung zur Welt nicht die des Gefangenen zu seinem Kerker ist: er muß nicht frei von ihr werden, um Gott angehören zu können, sondern er fühlt sich als Kreatur wie die Welt selbst, teilt deren Schicksal, weiß sich durch seine Sünde auch als Schuldner an ihr und tritt trotz all seinen Gegensätzen zu ihr doch auch in ihrem Zusammenhang vor Gott.

Und doch ist das nur die eine Seite der Sache. Ebenso kennt die christliche Frömmigkeit die Erfahrung, daß der Glaube den Menschen unabhängig macht von allem natürlichen Leben. Der urchristliche Märtyrer sieht den Himmel offen, indem er körperliche Qualen leidet; die Bitte um das tägliche Brot ist nur eine Bitte im Vaterunser; Jesus betet in Gethsemane mit tiefster Ergebung auch in das Leidenschicksal, und Paulus empfängt statt Erfüllung seines Flehens vielmehr die Antwort: laß dir an meiner Gnade genügen (II Kor 12, 9). Die Welt mit ihrer Not und ihrem Glück wird, gemessen an der überschwänglichen Herrlichkeit Gottes, gleichgültig für den neutestamentlichen Frommen; er lebt dank seiner Verbundenheit mit Gott durch Christus bereits in einer andern Welt (Phil 3, 20).

Diese Spannung bleibt, wie die ganze Geschichte des Gebets und des Liedes bezeugt, als Merkmal der empirischen Lebendigkeit allenthalben in der Geschichte des Glaubens, nie restlos in volle Einheit aufgelöst¹⁾ und nie das eine oder andere völlig verleugnend. Der Christ lebt nicht nur in der

¹⁾ Praktisch-religiös wird die Spannung in der Handlung des Gebetes selber in gewissem Maße gelöst, nämlich sofern das Gebet wirklich den Menschen zu Gott emporhebt. Darum endet das mit der Bitte beginnende Gebet notwendig mit der Ergebung in den Willen Gottes. Vgl. Heiler, Das Gebet, S. 312 ff.

Welt, er erlebt wirklich ihre Höhen und Tiefen, leidet mit ihr, und jubelt mit ihr; das Schicksal der eigenen Person, der Familie, des Vaterlandes und eigenen Volkes, der Menschheit und der Erde überhaupt ragt überall hinein in sein Verhältnis zu Gott; und doch wird der Christ in seinem Glauben zugleich frei von der Gewalt dieser Mächte. Indem er sein Verhältnis zu ihnen vor Gott bringt, sein Erleben der Welt in sein Erleben Gottes verschlingt, gewinnt er die innere Herrschaft über sie. Die Freiheit von der Welt, die er im Glauben erlangt, ist also keine negative Freiheit, sondern ein neues positives Verhältnis zu ihr: eine Relativierung der natürlichen Größen als solcher, aber zugleich eine Vertiefung, sofern sie mit aufgenommen werden in das Verhältnis zu Gott. Diese Aufnahme des Natürlichen in das Verhältnis zu Gott ist ein Gewinn, den der lebendige Glaube aus seiner Entfaltung in der Welt empfängt, eine Frucht der Zeit für die Ewigkeit; der Glaube wäre vor Gott ein leeres Gefäß, ein Nichts ohne seine Verbindung mit der Welt.

Aus dieser Lage erklären sich gewisse entgegengesetzte Mißverständnisse des Glaubens. Das eine Mißverständnis überspannt die Gleichgültigkeit des Glaubens gegenüber dem natürlichen Leben. Es kann in der christlichen Frömmigkeit selbst entspringen. Das Urchristentum z. B. ist grundsätzlich gleichgültig gegenüber der bestehenden Welt, weil seine Erwartung des baldigen Weltendes und der Wiederkunft Christi alle innere Teilnahme am Weltlichen erdrückt. Wo der eschatologische Einschlag des Glaubens überstark wird, da wiederholt sich notwendig diese Einseitigkeit; die Geschichte des Pietismus und der Gemeinschaftsbewegung beweist es auch im Protestantismus. Immerhin handelt es sich hier nur um Verschiebungen innerhalb der christlichen Motive selbst; daher gleichen sie sich rasch aus — wo der eschatologische Charakter sich ermäßigt, da tritt, wie die Geschichte der Frömmigkeit zeigt, sehr bald das normale religiöse Verhältnis zum natürlichen Leben wieder hervor.

Verhängnisvoller stören die eindringenden nichtchristlichen Züge das Verhältnis zum natürlichen Leben. Besonders häufig treffen wir Spuren eines heidnischen Dualismus. Dualistisch ist es, wenn die Vorstellung von weltbeherrschenden Dämonen den Christen in grundsätzlichen Gegensatz zum natürlichen Leben stellt; aber ebenso wenn von neuplatonisch-philosophischen Gedanken aus der Leib als Kerker der Seele, die Natur als Kerker des Geistes erlebt wird. Und etwas von dem Dualismus bleibt auch in der Sublimierung dieser Motive, die das Reich der natürlichen empirischen Wirklichkeit als bloße Erscheinung versteht und darum als im Grunde unwert der tieferen Teilnahme erscheinen läßt. Solche und ähnliche Gedanken beherrschten die Spätantike auf allen Gebieten und drangen, durch die eschatologische Einseitigkeit gut vorbereitet, auch in das Christentum ein; sie sind es, die vor allem im Mönchtum das christliche Lebensideal unterchristlich färbten und dadurch das christliche Verhältnis zum natürlichen Leben in ein falsches Licht stellten. Selbst im neuzeitlichen Protestantismus wiederholt sich der trübende Einschlag der Spätantike: auch der Aufklärung erscheint vielfach das natürliche Leben als unwürdig der Verbindung mit

der Frömmigkeit, und die christliche Weltbeherrschung verflacht sich damit zur stoischen Ataraxie, zum Gleichmut. So entsteht jenes falsch-idealistische Christentum, das die Frömmigkeit eng mit rationalem Denken oder ästhetischem Genießen verbindet, aber losreißt von den natürlichen Quellen des Lebens und daher ohne praktische Fruchtbarkeit, Volkstümmlichkeit und volkerzieherische Kraft bleiben muß.

Das entgegengesetzte Mißverständnis erwächst aus der richtigen Einsicht, daß, wie alle Religion, so auch die christliche mit den natürlichen Trieben und Seelenbewegungen eng verbunden ist. Schon das Altertum kennt diese Einsicht: seine irreligiösen Denker lassen die Religion bald aus dankbarer Vergötterung nützlicher Dinge, bald aus der Furcht vor den Mächten der Natur entspringen. In der Neuzeit war es David Hume, der als die eigentliche Wurzel der Religion betonte: die ängstliche Unruhe im Glück, die Angst vor künftigem Unglück, die Furcht vor dem Tode, das Verlangen nach Genugtuung, das Bedürfnis nach Nahrung und anderen Dingen. Ludwig Feuerbach hat solche Ansätze gründlich und systematisch zu einer die Religionsgeschichte umfassenden Theorie erhoben. Alle Religion ist danach eine Illusion des Menschen, der sein eigenes Wohl sucht; Gott ist der durch die Phantasie in die scheinbare Objektivität des Jenseits projizierte Wunsch des Menschen, von der Abhängigkeit, von den Schranken der Natur und vom Übel frei zu werden. Das Christentum fügt diesem allgemeinen Zuge der Religion etwas Besonderes hinzu: es projiziert vor allem das geistige Wesen der Menschheit als Gott in das Jenseits; das Bedürfnis nach einem anschaulichen Ideal der Sittlichkeit und nach Bewichtigung des Gewissens gewinnt den Vorrang unter den vielen Einiien, in denen das menschliche Glücksverlangen sich äußert.

Es ist bezeichnend, daß diese Gesamtauffassung von Religion und Christentum gerade am Ausgang der deistischen (Hume) und dann der Hegelschen Rationalisierung der Religion (Feuerbach) ihre Höhe erreicht: sie ist, sofern sie einen berechtigten Kern hat, der Gegenschlag wider jene falsche Vergeistigung des christlichen Glaubens, die Rückkehr zu der Einsicht in die Verwobenheit der Religion mit dem natürlichen Leben. Daß sie sich zuerst bei Hegnern zeigt, ist nicht wunderbar; auch Skepsis und Haß schärfen das Auge. In der Vertretung des Christentums selbst zeigt sich derselbe Gegenschlag in und noch deutlicher nach dem Auftreten A. Ritschls. Hatte Ritschl vom Christentum aus die sittliche Selbstbehauptung der Persönlichkeit gegenüber der Natur zum eigentlichen Wesen der Religion gemacht, so trat bei Jul. Kaftan und anderen ganz allgemein das Streben nach Gütern in den Vordergrund; es bildete sich ein „eudämonistisches“ Verständnis der Religion. Danach ist in aller Religion Wohl und Wehe des Menschen der beherrschende Gesichtspunkt: Gott ist die Macht, die unsern Anspruch auf Leben gegenüber den natürlichen und sozialen Hemmungen verwirklichen hilft. Freilich wandelt sich innerhalb der Religionsgeschichte die Auffassung der Lebensgüter: sie steigt vom Irdisch-Sinnlichen zum Überirdisch-Sittlichen empor; im Christentum ist das höchste Gut überweltlich und sittlich zugleich. Damit wird die Sitt-

lichkeit in die Religion aufgenommen, aber der Unterschied bleibt: was in der reinen Sittlichkeit absolute Forderung oder höchstes Ideal ist, das ist, religiös betrachtet, Gegenstand der Neigung, höchstes Gut, Element der Seligkeit. Und so bleibt ein eudämonistischer Zug, der auch im Christentum trotz seinem sittlichen Wesen überall den menschlichen Lebensdrang, also etwas Naturhaftes hindurchblicken läßt.

Allein so eindrucksvoll diese Theorie ist und soviel Wahrheit sie vertritt, sie bedeutet doch eine falsche Unterordnung des Christentums unter Gesichtspunkte, die in der allgemeinen Religionsgeschichte gewonnen sind. Ob sie dort berechtigt sind, kann erst später erörtert werden (§ 26 – 28). Der christliche Glaube aber läßt sich keinesfalls vollständig unter dem Gesichtspunkt von Wohl und Wehe des Menschen verstehen. Denn dieser Gesichtspunkt macht Gott zum Werkzeug des Lebenstriebs der Menschen; er ist „anthropozentrisch“. Das evangelische Christentum aber ist, wie Calvin und der Puritanismus zeigen, mindestens ebenso sehr an der Herrlichkeit Gottes orientiert, d. h. „theozentrisch“ geartet (s. § 9, 1). In dem Glauben Luthers verbindet sich beides zur untrennbaren Einheit: das Natürliche gehört zum Inhalt der Frömmigkeit, aber es ist nicht konstitutiv; sondern der irrationale, überweltliche Kern des Glaubens (§ 5, 1) webt aus den natürlichen Motiven des Menschenlebens sein empirisches Kleid; darum wird sogar auf der innerweltlichen rationalen Seite des Glaubens das Natürliche und damit alles menschliche Wünschen aus der maßgebenden Stellung gedrängt; es wird umgewertet zum Träger des überweltlichen Heils, damit aber zugleich der Hingabe an Gott und des Dienstes für ihn; das Bittgebet wird zurückgedrängt durch Dankgebet, andächtige Versenkung in Gottes Walten, Fragen nach dem Willen Gottes mit uns. So darf der wirkliche evangelische Glaube nicht nur den Vorwurf des Dualismus, sondern auch den eines wünschseligen Eudämonismus zurückweisen (s. auch § 14, 1).

3. Die Entfaltung des Glaubens im geistigen Leben. Der Neuzeit ist es klarer geworden, als es dem Altprotestantismus sein konnte, daß die innerweltliche Entfaltung des Glaubens sich inmitten des allgemeinen geistigen Lebens in wurzelhafter, organischer Verbindung mit ihm vollzieht und darum auch das gesamte geistige Leben irgendwie ergreifen muß. Nicht nur die einfache psychologische Überlegung, sondern auch jedes einzelne Gebiet unseres geistigen Lebens, das wir später im Rahmen der Weltanschauung zu betrachten haben (§ 29 – 31), zeugt davon.

Am offenkundigsten das sittliche Gebiet. Von sittlichen Forderungen und Mahnungen ist die Bibel durchzogen; und als die Reformation die unchristliche Art der Werkheiligkeit erwies, da wollte sie doch die sittliche Entfaltung des Glaubens selbst in keiner Weise lähmen. Im Gegenteil, an die Stelle der einzelnen vor Gott verdienstlichen Handlungen sollte auf dem Untergrund der steten Reue und Buße, d. h. der ursprünglichen engen Verschlingung des sittlichen und religiösen Erlebens, eine einheitliche sittliche Gesinnung und ein in sich zusammenhängender sittlicher Dienst der Christen treten. Gerade das war ein Sieg der wahren sittlichen Lebendigkeit, die

im christlichen Glauben ursprünglich eingeboren und wirksam ist, über alle Trübungen, die ihr auf dem Wege über den Verdienst- und Lohngedanken von Anfang an und dann besonders stark im Mittelalter beigemischt waren. Die sittliche Forderung reinzuhalten von allen eudämonistischen Gesichtspunkten, das wird nun auf protestantischem Boden eine Hauptwirkung des Glaubens; Kant zieht daraus die Folgerung für das grundsätzliche Verständnis des Sittlichen.¹⁾ Daß der Christ die unbedingte sittliche Forderung im Glauben als den Willen Gottes erlebt und sich bewußt ist, nur aus Gott die Kraft zu ihrer Erfüllung zu empfangen, bedeutet keine Störung der sittlichen Autonomie, sondern gründet das Sittliche in seiner Reinheit erst recht auf den tiefsten Daseinsgrund des Einzelnen und der Menschheit. Die sittliche Lebendigkeit des Glaubens geht sogar grundsätzlich hinaus über das, was Kant als reine Sittlichkeit zu verstehen vermochte, nämlich über die des Kampfes und des inneren Zwiespalts. Sofern wir den Glauben in vollendeter Herrschaft über den Menschen denken, erzeugt er das Sittliche nicht mehr im Ringen mit dem natürlichen Menschen, als Gehorsam gegen den kategorischen Imperativ, der nur allzuleicht als heteronom erscheint, sondern als überquellenden Reichtum des in uns aufgenommenen göttlichen Lebens, als ein inneres Muß der opfernden Liebe. Das ist es, was Luther mit seiner Schilderung des Glaubens meint, der den Christen zu einem dienstbaren Knecht aller Dinge macht; in Männern wie Schiller²⁾ und in Schleiermachers Sittenlehre tritt es auch für das philosophische Bewußtsein zutage. So wirkt der Glaube seine Lebendigkeit am höchsten dadurch aus, daß er den Zwiespalt der kämpfenden Sittlichkeit überwindet, indem er den natürlichen Menschen völlig durchdringt und alle seine Kräfte in die Einheit der Persönlichkeit aufnimmt, die in der Liebe zugleich die Einheit mit Gott gewinnt.

Die Geschichte des christlichen Glaubens zeigt freilich, daß diese sittliche Lebendigkeit mehr ein Ringen und Streben ist als ein vollendeter Sieg. Gerade der evangelische Glaube weiß, daß kein Mensch durch die Erfüllung des göttlichen Willens gerecht wird. Schon die Versittlichung des Einzelnen bleibt eine unendliche Aufgabe, an der die Lebendigkeit des Glaubens sich immer aufs neue bewähren muß. In weit höherem Maße aber gilt daselbe von der Versittlichung des öffentlichen Lebens. Die Ethik hat im einzelnen aufzuweisen, welche unendliche Arbeit hier zu leisten ist, sowohl für die Durchführung der längst vorhandenen christlich-sittlichen Forderungen wie für die Fragen, die sich heute aus den ver-

¹⁾ Schon bei Luther selbst war sie klar hervorgetreten. Vgl. etwa Bauch, Luther und Kant, 1904.

²⁾ Er schreibt an Goethe am 17. August 1795: „Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung der Menschwerdung des Heiligen“ (bei Beurteilung der „Bekanntnisse einer schönen Seele“, die er verständnisvoll „den stillen Verkehr der Person mit dem Heiligen in sich“ nennt).

änderten kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen ergeben.

Weit weniger sind bisher in den Vordergrund des christlichen Bewußtseins die Folgen getreten, die sich für das ästhetische Gebiet aus der Lebendigkeit des Glaubens ergeben. Und doch ist der gesamte Kultus, darüber hinaus die gesamte religiöse Kunst ein unwiderlegbares Zeugnis dafür. Der Glaube sucht Formen, um sich zu äußern vor Gott und den Menschen; er will Gemeinschaft stiften und will anderen mitteilen von der eigenen Fülle — er kann auch das nicht ohne Formung. Je tiefer er dabei aus dem Innern schöpft, desto mehr eignet er sich die Kräfte an, die in Dichtung und Kunst zum Ausdruck drängen. Die Propheten des A.T.s, die Predigt Jesu, der Übergang zum Poetischen an wichtigen Stellen der paulinischen Briefe, Franz von Assisi, vor allem auch Luther mit dem Schwung seiner religiösen Rede, seinen Liedern und seiner Schätzung der Psalmen beweisen es deutlich. Freilich wird gerade die Lebendigkeit des Glaubens es auch auf ästhetischem Gebiete nicht dulden, den religiösen Gehalt lediglich in überlieferte Stilformen und äußerliche Nachahmungen zu gießen; sie kennt auch hier keinen besonderen, geweihten, heiligen Stil, sie will nicht nur nacherleben, was früher gestaltet wurde, sondern drängt mit immer neuem, eigenem Schaffen und Gestalten in die Weite der ästhetischen Entwicklung hinaus, sie zu höchsten Leistungen begeistert und von ihr beständig neue Formen für den Ausdruck des eigenen Inhalts empfangend. Eine Zeit, die weder eine eigene religiöse Formenprache schafft, noch in der allgemeinen ästhetischen Entwicklung religiös bedeutsame Werke erzeugt, erweist sich damit als arm oder doch einseitig ausgebildet.

Ähnlich ist die Lage nach der Seite des erkennenden Bewußtseins. Der Glaube zeigt seine Lebendigkeit, indem er sich in Erkenntnissen ausdrückt. Wie das geschieht, darüber werden wir bei der Schwierigkeit dieser Frage und ihrer Bedeutung gerade für die Glaubenslehre gesondert handeln müssen (§ 8, besonders 8, 3). Hier gilt es nur, die für unseren Zusammenhang nötigsten Punkte zu betonen. Bisher wurde aller Nachdruck auf die Selbstständigkeit des Glaubens gegenüber dem Wissen gelegt. Denn hier liegt die erste Voraussetzung für das Verständnis der christlichen Religion, ja des Wesens der Religion überhaupt, und die Arbeit von Männern wie Schleiermacher, Ritschl, Herrmann hat uns dabei unvergleichlich gefördert.

Allein auch diese Einsicht erweist sich als bloße Teilwahrheit. Die Lebendigkeit des Glaubens erzeugt nicht nur selbständige religiöse Erkenntnis, sondern sie äußert sich mittelbar auf dem ganzen Gebiete des Erkennens. Wie auf dem sittlichen und ästhetischen Gebiete der Glaube seine Lebendigkeit nicht nur durch die Weckung der Liebe und die Schaffung von Ausdrucksformen erweist, sondern beständig in den ganzen Umfang ihrer Betätigung hineinwirkt, so auch hier. Er stärkt die Voraussetzungen für alle wissenschaftliche Arbeit: die Ehrfurcht vor dem Wirklichen und die Selbstverleugnung. Er fordert wissenschaftliche Arbeit, weil sie allein

ihm die empirische Wirklichkeit erhellen kann, die er religiös verstehen möchte, und er gibt anderseits den Mut dazu, indem er dem Wirklichen einen letzten Sinn verleiht. So webt er seine Fäden über das ganze Gebiet des erkennenden Bewußtseins.

Je ernster und umfassender wir diese mannigfache Entfaltung des Glaubens würdigen, desto deutlicher wird uns ihr tiefster Sinn. Der Glaube strahlt nicht einfach seine Kräfte nach außen wie die Sonne ihr Licht und ihre Wärme. Das wäre keine wahre Lebendigkeit. Sondern wie alles Leben sich durch seine Entfaltung bereichert und steigert, ja von den Stoffen und Reizen der Umwelt lebt, so auch hier. Indem der Christ aus dem sittlichen, wissenschaftlichen, ästhetischen Bereiche Stoffe und Reize empfängt, indem er selbst Erkenntnis des Übernatürlichen erreicht, in der Buße und Liebe seinem Gott gehorsam wird, im Kultus seinen religiösen Besitz für sich und andere anschaulich macht, gewinnt sein religiöses Erlebnis und damit sein Glaube beständig an Tiefe und Kraft, wächst er immer voller in das göttliche Leben hinein. Ein Glied dient dabei dem andern; die Erkenntnis dient der sittlichen und ästhetischen Auswirkung, die sittliche Erziehung der Erkenntnis und dem ästhetischen Ausdruck, dieser der religiösen Sittlichkeit und Erkenntnis. Solche Wechselwirkungen aber wären nicht möglich, wenn nicht jedes dieser Gebiete wurzelhaft mit dem Glauben selbst verbunden wäre und zur Verwirklichung eines echten frommen Lebenszustandes ihm diene.

Aus diesem Zusammenhang erklärt sich zweierlei: 1. daß man ernsthaft versuchen konnte, die christliche Frömmigkeit wie aus dem natürlichen Leben (s. Nr. 2), so aus jedem der drei geistigen Gebiete abzuleiten, aus dem sich selbst noch nicht verstehenden unklaren Zustand bald der wissenschaftlichen Erkenntnis, bald der Sittlichkeit, bald der ästhetischen Welterklärung (s. § 30); 2. aber auch, daß ein solcher Versuch, selbst wenn er bei anderen Religionen möglich wäre, auf jeden Fall am Christentum scheitern muß. Denn der Glaube wirkt so gleichmäßig auf allen Bewußtseinsgebieten und bleibt doch wieder in ihnen allen so einheitlich, wie es eben nur eine selbständige, lebendige, in irrationalen Tiefen begründete Größe vermag.

4. Die Mannigfaltigkeit des Glaubens. Schon die Entstehung des Glaubens im persönlichen Erleben und seine Begründung auf die persönliche Erfahrenheit durch Jesus ruft eine unendliche Individualisierung hervor. So verschieden und reich das persönliche Leben der Menschen, so mannigfach ist auch die Verwirklichung des Glaubens unter den Christen. Vom Wesen des Glaubens aus betrachtet, bedeutet diese Tatsache einen unvergleichlichen Reichtum der christlichen Frömmigkeit. Größere Schwierigkeiten entstehen dabei in der Regel erst dann, wenn der Glaube sich auf dem Boden einer hochgesteigerten und daher stark differenzierten Kultur entwickelt. Dann tritt statt der Stellung zum natürlichen Leben, das für die meisten Menschen dasselbe ist, die Stellung zum geistigen Leben in den Vordergrund. Dieses geistige Leben aber ergreift die einzelnen Menschen nicht nur verschieden stark, sondern auch in der buntesten Weise, und so entstehen auch die buntesten Entfaltungen des Glaubens auf den Gebieten

der Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit. Gestalten wie Kant, Hegel oder Novalis beweisen, wie einseitig, aber auch wie fruchtbar solche Ausprägungen für die Entwicklung des Christentums werden können. Ob dabei eine Abstufung des Wertes möglich ist, werden wir später sehen (§ 31). Hier genügt der Hinweis, daß sie alle gemeinsam sowohl in der angedeuteten Weise dem inneren Leben des Glaubens dienen, wie außerdem der Verchristlichung der verschiedenen Völker, Zeiten, Geistesströmungen und Kulturen.

Ebendarnit setzt eine Gefahr ein. Da sich in den Entfaltungen des Glaubens die Auseinandersetzung der christlichen Frömmigkeit mit den übrigen Mächten der Kultur am kräftigsten abspielt, so treten sie leicht in den Mittelpunkt des Interesses und erscheinen als die eigentliche Hauptsache im Christentum; das persönliche Erleben Gottes und vor allem seine geschichtliche Begründung wird dann als eine Art selbstverständliche Voraussetzung nicht mehr betont, oder es wird bewußt zur persönlichen Besonderheit, zur Nebensache erniedrigt. Der notwendige Fortschritt in der Verbindung des Christentums mit der Kultur, die Mannigfaltigkeit der christlichen Gesamtentwicklung wird dann durch ein Ermatten der persönlichen Kraft und Glut des Glaubens erkauft. Sowohl kirchlich-orthodoxe wie aufklärerische Strömungen der Kirchengeschichte beweisen es allenthalben.

Diese Einseitigkeit aber ist nicht Absicht und Willkür. Sie entsteht mit innerer Notwendigkeit aus dem Gang des Christentums über die Welt. Denn bestimmte Christen müssen kraft ihrer besonderen Anlage oder ihres besonderen Berufes in der Verbindung des Christentums mit der Kultur ihre besondere Aufgabe sehen: christliche Volkserzieher und Politiker, ästhetische Naturen, Kämpfer um Wissenschaft und Weltanschauung, Vertreter der kirchlichen Organisation, die ja an sich eine weltlich-kulturelle Erscheinungsform der Frömmigkeit ist u. a. Indem sie sich mit aller Seelenkraft ihrer Aufgabe widmen, werden sie leicht in eine Überschätzung ihrer Gebiete für den Glauben verfallen. Ihre Einseitigkeit aber führt ebenso notwendig eine andere herauf: wer die von der Kulturverbindung drohende Gefahr erkennt, zieht sich auf das persönliche Leben zurück; und sofern er doch gewisse Kulturelemente braucht, hält er an Stelle der noch nicht vollständig verchristlichten neuen vielmehr die überkommenen fest, die ihm durch die Bibel oder den Altprotestantismus geweiht scheinen. Damit aber versündigt nun auch er sich gegen das Wesen und die Lebendigkeit des Glaubens.

So entsteht die den Neuprotestantismus kennzeichnende Spannung zwischen einer zentrifugalen Bewegung, die in der Kulturverchristlichung lebt, und einer zentripetalen Bewegung, die entweder aller Kultur, oder doch der modernen mit Abneigung und Mißtrauen gegenübersteht. Sie zieht die meisten Frommen irgendwie in ihren Bann und schafft dadurch eine Fülle von Reibungen und Kämpfen. Nur solche Christen vermögen sie in eine volle Einheit aufzulösen, die durch eine außergewöhnliche Glut und Reinheit des Glaubens zur inneren Befreiung des Geistes von überkommenen Formen und zur bewußten Lebensgewißheit des Glaubens hindurchgeführt werden. Sie sind, wie vor allem Schleiermachers Persönlichkeit beweist, die Gipfel des evangelischen Christentums, halten die Einheit des

Ganzen aufrecht und bringen die entgegengesetzten Einseitigkeiten immer aufs neue in fruchtbare Berührung. Sie geben der kulturellen Entfaltung des Glaubens einen mächtigen Aufschwung und verhüten es doch zugleich, daß sie durch ihre verführerische Kraft sein Wesen im Innersten entleert und verflacht.¹⁾

Die Stellung der christlichen Kirchen zu dem Reichtum der Glaubensentfaltung ist grundsätzlich verschieden. Auch der Katholizismus pflegt in seinem Schoße starke Gegensätze; aber er vermag sie nur zu tragen, indem er sie durch gleich straffe Einfügung in Kirchentum und Gehorsam bändigt; wo Extreme sich einseitig zur Geltung bringen wollen, da wirft er sie gewaltsam zu Boden. Evangelischer Glaube verachtet diese Art, den Reichtum in eine Einheit zu zwingen und dadurch seiner Gefahr zu entkleiden, als einen Rückfall auf unterchristliche oder mittelalterliche Stufen der Frömmigkeit. Er weiß in seinem Leben die Kraft des lebendigen Gottes walten und muß daher auch den Einseitigkeiten freien Lauf lassen. Sind sie auch nur von einem Funken göttlichen Geistes getragen, so müssen sie sich zurückfinden zur Einheit aus innerer Notwendigkeit heraus. Die Einheit muß auch in dem organischen Wachsen des Glaubens lebendige Tat der Freiheit sein und bleiben trotz allen damit verbundenen Schwierigkeiten.

§ 8. Die Erkenntnis des Glaubens

1. Der Anspruch des Glaubens auf Erkenntnis. Die Frage danach ist jung. Denn obwohl schon Luther wie Paulus Erkenntnis für sich²⁾ in Anspruch nahmen (z. B. *De servo arbitrio*, WA 18, 601, *Clemen* 3, 95), blieb doch im Altprotestantismus der Anspruch auf eigene religiöse Erkenntnis ein Merkmal des Enthusiasmus. Gerade der Gegensatz zum Schwärmertum (und Katholizismus) hielt die Erkenntnis untrennbar verschlungen mit der „Offenbarung“. Das religiöse Wissen schien ein für allemal und in vollem Umfange durch sie gegeben. Soweit es sich dabei um die *revelatio specialis*, d. h. um die Bibel, handelt, brauchte man (s. § 6, 5) nur die Überzeugung von ihrer Inspiration zu gewinnen, dann war alles übrige die Sache des vertrauensvollen Gehorsams gegen das „Wort Gottes“. Die Heranziehung des *testimonium spiritus sancti* bei den Inspirationsbeweisen aber deutete nur eben an, daß auch ein selbständiges Erleben irgendwie in Betracht kam. Verwertet wurde die Andeutung nicht für die religiöse Erkenntnis. Auch der biblische Begriff der Erleuchtung hätte zum Verständnis des religiösen Erkennens führen können und müssen. Manche Pietisten betonten ihn stark und suchten ihn nach dieser Richtung zu entwickeln. Die altprotestantische Dogmatik nahm ihn zwar in den *ordo*

¹⁾ Vgl. Stephan, Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus, 1911, S. 38 ff.

²⁾ Luther tat es gelegentlich auch für andere: die *ratio naturalis* findet sich genötigt, eine religiöse Erkenntnis concedere, proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura; omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt eam (in der genannten Schrift WA 18, 719, *Clemen* 3, 214f.).

salutis auf (vgl. schon Luthers Erklärung zum dritten Artikel), konnte aber nach ihrer Gesamtauffassung nichts anderes darin erkennen, als die allmähliche Aneignung der in der *vocatio* dem Menschen angebotenen Schrift-offenbarung. Endlich war in der „allgemeinen Offenbarung“, die sachlich mit der „natürlichen Theologie“ zusammenfiel, ein fruchtbarer Ansatz gegeben; denn ihr gegenüber blieb naturgemäß die Selbsttätigkeit stärker als bei der biblischen Offenbarung gewahrt. Möchte man sie auch wesentlich schon in der spätantiken Philosophie und im AC festgestellt finden, die jeweilige Vernunft bewegte sich doch selbständig in der immer neuen Durchdenkung ihrer Formen und Inhalte. In den Gottesbeweisen, in der Heranziehung des moralischen Bewußtseins u. a. waren erhebliche Veränderungen und Bereicherungen möglich. So hatte man denn hier eine lebendige Erkenntnis, gewonnen in der selbsttätigen Verwertung der „Offenbarung“. Wenn man trotzdem die Frage des religiösen Erkennens nicht aufrollte und dieses für die lebendige Religion nicht in Anspruch nahm, so liegt die Ursache in dem Irrtum, daß man jene Erkenntnisse nicht durch die Religion, sondern durch die Vernunft zu gewinnen glaubte.

Erst nachdem die Erkenntniskritik das Vertrauen auf die metaphysische Erkenntniskraft der Vernunft und die historische Kritik die Gleichsetzung der Bibel mit der Offenbarung zerstört hatten, konnte die Aufmerksamkeit sich schärfer auf das religiöse Erkennen richten. Die eine Quelle für das Wissen von Gott war vertrocknet, die andere in ihren Einzelsätzen zweifelhaft geworden: so mußte man entweder aufhören, auf religiösem Gebiete von Wissen und Erkennen zu reden, oder man mußte es aus der Religion selbst zu gewinnen suchen. Den ersten Weg gingen und gehen noch heute solche Philosophen, die Religion und Glauben auf das empirische Gefühl einschränken, auf den anderen führte Schleiermacher. In seinen Reden enthält die Religion als „Anschauung und Gefühl des Unendlichen“, in seiner Glaubenslehre als „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ die über das Reich der Sinne und der Vernunft hinüberragende Erkenntnis, die für ihr Leben notwendig ist. Fries suchte in seinen Begriffen von „Glauben“ und „Ahnung“ Ähnliches zu zeigen. Aber erst nach dem Scheitern des gleichzeitig einsetzenden spekulativen Versuches, die religiöse Erkenntnis aus einer engen Verbindung des Glaubens mit der denkenden Vernunft abzuleiten (Schelling, Hegel), wurden solche Gedanken in der systematischen Theologie fruchtbar. A. Ritschl gab den Anstoß zu schärferer Durchdenkung der Frage, indem er mit Julius Kaftan zusammen das religiöse Erkennen scharf von dem theoretischen unterscheiden lehrte: dieses verlaufe in Seinsurteilen, das religiöse in Werturteilen (s. Nr. 2). Seitdem steht die Frage des religiösen Erkennens im Vordergrund der systematischen Theologie. Freilich eine endgültige Klärung ist noch nicht vollzogen; weder die philosophische Erkenntnistheorie noch das Verständnis der Religion ist so gesichert, daß wir das religiöse Erkennen bereits mit festen Linien beschreiben könnten.

Immerhin läßt das eine sich sagen, daß die Philosophie dem Anspruch der Religion auf selbständige Erkenntnis heute nicht mehr so scharf wider-

spricht, wie es lange der Fall war. Ihre Erkenntnistheorie hat gelernt, neben der Mathematik und Naturwissenschaft auch andere Gebiete der Wissenschaft zu Rate zu ziehen, und hat hier Arten des Erkennens gefunden, die weit von der mathematisch-naturwissenschaftlichen abweichen. In dem an sich so rationalistisch veranlagten Frankreich hat sogar der Irrationalismus und Intuitionismus durch Bergson starken Einfluß gewonnen und drängt den Anspruch der ratio auf alleinige Erkenntniskraft weithin zurück. In Deutschland hat größere Bedeutung die Art der kritischen Philosophie, neben der empirisch seienden Wirklichkeit die „geltende“ Wirklichkeit der Normen zu betonen, die am eindrücklichsten in der sittlichen Forderung, tatsächlich aber in der gesamten Welt des menschlichen Bewußtseins hervortritt. Von da aus öffnet sich ebenfalls der Ausblick auf andere Arten des Erkennens, als Mathematik und Naturwissenschaften sie pflegen; andere Arten der Wirklichkeit fordern auch andere Arten der Erkenntnis.

Der christliche Glaube wird sich bei aller Freude an diesen Wandlungen keineswegs auf sie stützen dürfen; das wäre eine Wiederholung des alten orthodox-rationalistischen und des spekulativen Fehlers. Sein Streben ist vielmehr, volle Klarheit über den eigenen Anspruch auf Erkenntnis zu gewinnen. Die Bergpredigt (Mt 5, 8; 16, 17), Paulus (I Kor 2, 10) und Johannes (8, 32; 14, 20; 15, 26 u. a.) sind einig darin, daß wirkliche Erkenntnis des Übersinnlichen nur auf religiösem Wege erreicht werden kann, d. h. irgendwie in Verbindung mit „Offenbarung“ (§ 6, 3); mag diese von Gott selbst oder vom Geist oder vom Parakleten oder von Christus ausgehend gedacht werden, es ist eine Erkenntnis, die den Weisen und Klugen verborgen bleibt (Mt 11, 25; I Kor 1, 17 ff.). Eine Art allgemeiner, rationaler Erkenntnis wird höchstens für solche Züge anerkannt, die als selbstverständliches Wissen und als religiös nicht zentral erscheinen. Das gilt sogar von dem Dasein Gottes, das ja auch die Heiden und die Teufel kennen; religiös wertvoll wird dann dies Wissen erst durch Erkenntnis der göttlichen Gnade, und sie ist speziell religiöse Erkenntnis, von jedem Einzelnen für sich im Glauben zu gewinnen. In der modernen Welt gehört freilich das Wissen vom Dasein Gottes nicht mehr zum selbstverständlichen Besitz des Menschen; es ist ganz in das heimatische Gebiet der Religion zurückgekehrt; wir sind uns heute klar darüber, daß es ebenfalls nur durch religiöse Erkenntnis erreicht wird. Soweit dennoch auch moderne Philosophen es durch ihre Philosophie geben zu können meinen, ahnen wir in ihrer vermeintlichen philosophischen Erkenntnis das unbewußte Walten der Religion.

2. Die unmittelbare praktische Art des religiösen Erkennens. So fragt es sich weiter, welcher Art die religiöse Erkenntnis, speziell die christliche Glaubenserkenntnis ist. Zunächst steht nur ihr alogischer, sowie ihr persönlicher, nicht allgemeingültiger Charakter fest. Beides liegt in der Entstehung aus dem Erleben und in der Unmittelbarkeit des Glaubensverhältnisses zu Gott. Es handelt sich wie im Glauben überhaupt so in der Glaubenserkenntnis um eine lebendige Geschichte, die sich zwischen Gott

und dem Menschen abspielt; sie ist in keinem anderen Sinn eine Sache der Gemeinschaft als der Glaube selbst, nämlich nur sofern aus dem ähnlichen Jesus- und Gotteserlebnis der Christen und ihrer Stellung in der Gemeinde (§ 6, 3 f.) ein Gemeinbesitz an Erkenntnis erwächst. Dieser Gemeinbesitz aber ist nur da wirkliche Erkenntnis, wo er selbständig wieder aus dem persönlichen Glauben geboren wird. In der Erzeugung und wachsenden Vertiefung des persönlichen religiösen Erkennens (s. z. B. § 15, 3) erweist das innere Leben des Glaubens sich besonders deutlich. Vgl. auch Nr. 3.

Man kann diese Züge mit dem Begriff des praktischen Erkennens im Gegensatz zum logisch-theoretischen bezeichnen, so wie Kant von der theoretischen Vernunft die praktische unterschied. Das war die Meinung Ritschls, wenn er das religiöse Erkennen als in Werturteilen verlaufend bezeichnete. Er meinte nicht, daß der Fromme das Dasein eines Gegenstandes behaupte, weil er ihm wertvoll sei, sondern daß er im Ringen um seine sittliche Persönlichkeit (Joh 7, 17) die Gottesgewißheit finde, daß also die religiöse Erkenntnis nicht von theoretischen Interessen, sondern von innerem, wertschwerem Erleben getragen sei. Freilich war der Begriff zweideutig genug, und so hat man ihn nach langem Streite vielfach durch einfachere ersetzt, vor allem durch den des „Vertrauensurteils“.¹⁾

Der Ausdruck „Vertrauensurteil“ zeigt zugleich, daß diese Art des religiösen Erkennens keineswegs dem übrigen geistigen Leben fremd ist. Auch unter Menschen liegt im Vertrauen ein Erkennen. Wir erkennen das Wesen eines Menschen nicht durch theoretische Analyse und können es nicht in logischen Formeln zureichend fassen, vielmehr gewinnen wir im Verkehr mit ihm bestimmte Eindrücke, die zur Erkenntnis werden; indem er durch Worte, Gebärden oder Handlungen sein Inneres offenbart, erhalten wir unmittelbare Gewißheit über seine Art und die Möglichkeit einer lebendigen Beziehung zu ihm. So entsteht das Verhältnis des Vertrauens oder Mißtrauens, der Neigung oder Abneigung, der Ehrfurcht oder Verachtung; wie es im einzelnen sein mag — wenn es echt ist, lebt es von der Gewißheit einer bestimmten unmittelbaren Erkenntnis. Alogisch, irrational, „intuitiv“ ist auch sie — so sehr, daß die Bemühung um genaue rationale Formulierung des Verhältnisses geradezu die innere Beziehung der Menschen zerstören kann. Aber die Irrationalität bedeutet nicht eine geringere Gewißheit, als sie die rationale logische Erkenntnis besitzt. Gewiß, sie kann trügen und geht oft in die Irre; allein diese Möglichkeit teilt sie mit der rationalen Erkenntnis, und so liegt in ihr kein Grund, sie für minder gewiß und zuverlässig zu erklären.

Aber wir dürfen auch über das Gebiet der menschlichen Beziehungen hinaus von einer unmittelbaren sittlichen Erkenntnis reden. Was gut ist, das erkennen wir nicht mit logischen Mitteln, sondern es wird erlebt, primär in der unbedingten sittlichen Forderung, die wir mitten in den mannigfach bedingten Einzelverhältnissen spüren, sekundär in der Beobach-

¹⁾ Den lehrreichsten Einblick in den Streit über das Werturteil bietet Reischle, Werturteile und Glaubensurteile, 1900, Universitätsprogramm.

tung fremden sittlichen Handelns. Und neben dem Sittlichen bietet das ästhetische Gebiet gewisse Arten der unmittelbaren Erkenntnis. In einem geformten Ganzen erfassen wir intuitiv den Inhalt, die Schönheit oder Erhabenheit, die Harmonie oder Disharmonie des Ganzen. Gewiß besteht ein Unterschied: das ästhetische Erkennen ist dabei durchaus auf die Formen gerichtet, das religiöse dagegen blickt durch die Form hindurch auf den wesentlichen Inhalt. Aber die Ähnlichkeit bleibt: es handelt sich in der religiösen wie in der ästhetischen Welt um alogische, praktische, unmittelbare Erkenntnis, die ihren eigentlichen Wert verliert, wenn sie nicht in persönlichem Erleben gewonnen wird.

3. Die symbolische Art des religiösen Erkennens. Will man die Eigenart des religiösen Erkennens schärfer kennzeichnen, so kann man sie symbolisch nennen. Im Bilde pflegen wir auszudrücken, was wir nicht in Begriffe prägen können, wofür also die Logik unzureichend bleibt. Das gilt in höchstem Maße für den irrationalen, überweltlichen Gehalt des Glaubens, der seinem Wesen nach jedes logisch adäquate Wissen und jedes ehrfurchtslose Eindringen in das göttliche Geheimnis verbietet (§ 11); es gilt in abgemildertem Maße aber auch für seine innerweltlichen rationalen Wirkungen. Schon bei Schleiermacher und Fries taucht die Einsicht in die symbolische Art der Glaubenserkenntnis auf, aber erst in der jüngsten Zeit beginnt man, sie genauer durchzudenken.¹⁾ Gewiß kommt auch das theoretische Erkennen nicht von der Bildersprache los, weil alles Geistige ursprünglich durch Bilder aus dem natürlichen Leben allgemein verständlich wird. Aber die theoretische Erkenntnis strebt doch danach, alles Bildliche auszutilgen; die reine Logik ist bildlos. Das religiöse Erkennen dagegen ist wesentlich bildlich, darf seinen symbolischen Charakter also niemals abstreifen wollen, auch nicht zugunsten der logischen Einheitlichkeit unjeres Erkennens. Sofern die Theologie durch die Bilder hindurch den gedanklichen Gehalt der Erkenntnis feststellen muß, tut sie das zu wissenschaftlichen Zwecken, also im Dienste theoretischen Erkennens; eine Vertiefung des religiösen Erkennens will sie damit nicht erzielen; sie kann religiöse Erkenntnis untersuchen, klären und im besten Falle formen helfen, aber niemals von sich aus schaffen.

Darum besteht auch die Entwicklung der religiösen Erkenntnis niemals im Übergang zur Bildlosigkeit, in der einfachen Abstreifung der Anthropomorphismen und -pathismen, wie manche Religionsphilosophie gemeint hat, sondern sie vollzieht sich durchaus im Rahmen des Symbolischen. Und zwar handelt es sich dabei zunächst um die Verfeinerung der Bildstoffe selbst, etwa in dem Ersatz von Bildern aus dem natürlichen durch solche

¹⁾ Vgl. Brunner, Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis, 1914, auch Lipsius und den französischen „Symbolistdeismus“. Neuerdings gibt Otto im „Heiligen“ wertvolle Anregungen, die „analogische“ Art der religiösen Erkenntnis genauer zu erörtern. Von der Schwierigkeit aus, die das gedankliche Beschreiben eines musikalischen Erlebens macht, wird man noch tiefer in das Verhältnis der religiösen Bildersprache zu ihrem Erkenntnisgehalt eindringen können. Vgl. auch Heim in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1920, 15 f.

aus dem geistigen Leben; die Religion greift nach den jeweils höchsten Bildern des Majestätischen, Geheimnisvollen und Seligkeitsvollen, muß sich also in ihrer Sprache den Wandlungen dieser Erlebnisse anschließen. Aber auch die religiöse Erkenntnis selbst vertieft sich und gestaltet dabei neue Bilder, sei es als Ersatz, sei es als Ergänzung der alten. So werden etwa an Stelle von Bildern für Gott, die dem Verhältnis von Herr und Knecht entstammen, allmählich solche aus dem persönlichen Verhältnis der Familienglieder bevorzugt. Insbesondere handelt es sich um die Ergänzung bestimmter Bilder, die nur die eine Seite der religiösen Erkenntnis wiedergeben, durch andere, also um Häufung der Bilder unter gegenseitigem Ausgleich ihrer Unzulänglichkeiten, sogar mit der stärksten Vorliebe für paradoxe Verbindungen. Ein Beispiel ist die Erkenntnis Gottes als des „himmlischen Vaters“. Die große Entdeckung des Christentums war die umfassende Bedeutung des Vaterbildes für Gott (§ 12, 2), und so steht dies als Hauptwort im Vordergrund. Allein das menschliche Bild überträgt, wie die Erfahrung zeigt, nur allzuleicht kleinemenschliche Züge auf Gott, und so fordert die Reinheit der religiösen Erkenntnis, daß ein anderes Bild dem wehre: das Beiwort „himmlisch“ stellt vorbeugend daneben die Erkenntnis der göttlichen Erhabenheit über alles Irdisch-Menschliche.

Schon diese Hinweise zeigen, daß die symbolische Art des religiösen Erkennens nicht eine Auslieferung an Willkür und Einbildungskraft bedeutet. Auch in dieser Benutzung der Bilder walten bestimmte Gesetze, ist darum prüfender Vergleich nicht nur möglich, sondern notwendig. Dabei wird es sich im einzelnen zeigen, welche Bilder am reinsten aus dem Wesen der Sache selbst entspringen, und welche mehr der Gewohnheit oder Zufälligkeit, etwa der besonderen Richtung einer individuellen oder zeitgeschichtlich beeinflussten Einbildungskraft (Sinzendorf), entstammen. Die besten Träger des religiösen Erkennens sind überall die Bilder, die einen so starken Gehalt von Andacht, Ehrfurcht, Hingabe, Liebe auf der einen Seite, von Majestät, Geheimnis und Unendlichkeit auf der anderen Seite in sich tragen, daß sie unwillkürlich, auch abgesehen von Gewohnheit und kirchlicher Ordnung, ein entsprechendes religiöses Erlebnis anregen. Die unzählbaren Sterne werden z. B. stärker als die ebenfalls unzählbaren Sandkörnlein die Erkenntnis von der Unendlichkeit Gottes ausdrücken oder wecken können. An dieser Stelle greift auch das prüfende Denken in die religiöse Erkenntnis ein; wo diese nur unsicher die Unzulänglichkeit der Bilder fühlt, vermag das theologische Denken die Gründe zu entdecken und damit einer Einwurzelung schlechter Bilder in der Gewohnheit vorzubeugen (vgl. § 2, 2: normativer Charakter der Glaubenslehre).

Gerade in seiner symbolischen Art erweist das religiöse Erkennen auch vortrefflich seine Lebendigkeit (§ 7). Theoretisches, logisches Erkennen kann übernommen werden, wie ja das Leben beständig Regeln und Einsichten von der Wissenschaft übernimmt. Ihre Formeln sind allgemeingültig. Die Fruchtbarkeit ihrer Sätze hängt nicht daran, daß sie in immer neuer lebendiger Auseinandersetzung mit dem Stoff gewonnen werden, sondern

daran, daß sie stimmen. Das Bild dagegen hat nicht die Allgemeingültigkeit der logischen Formel; es überträgt seinen geistigen Inhalt nur so, daß es eigene Erlebnisse oder Erneuerungen von ursprünglichen Erlebnissen weckt und dabei zum Nachschaffen und Neuschaffen der gewollten Erkenntnisse reizt. Was sich nur in Bildern ausspricht, kann darum gar nicht eine einfache Übernahme, ein gehorsames Nachsprechen wünschen, sondern es will mit Hilfe des Bildes das Innere in Bewegung setzen. Und wenn die verschiedenartigen Bilder sich bis zur vollen Paradoxie zu widersprechen scheinen, so reizt das in besonderem Maße zu lebendiger Eigentätigkeit des religiösen Bewußtseins.

So entspricht auch die Gemeinschaft der Erkenntnis völlig der Gemeinschaft des Glaubens. Sie kann und darf nicht äußerlich, nicht angelernt, nicht Sache des Gehorsams, nicht zwangsmäßig sein. Da symbolische Erkenntnis von innen her neugeschaffen oder doch auf Grund eigenen Erlebens nachgeschaffen werden will, entsteht Gemeinschaft hier nicht aus dem gleichen Maße und der durchgeführten inhaltlichen Übereinstimmung des Erkennens, sondern aus der Gemeinschaft des in dem persönlichen Erleben und im Symbol gegebenen Erkenntnisweges, sowie aus der inneren Notwendigkeit, die persönliche, religiöse Erkenntnis einander wechselseitig dienend mitzuteilen, den eigenen Besitz am fremden zu prüfen und zu bereichern oder wenigstens den fremden brüderlich zu achten. Das Ziel der evangelischen Glaubenserkenntnis ist darum nicht ein wohlgegliedertes System, das alle Einzelsätze zu einem widerspruchslosen Ganzen verkettet und die Gemeinschaft beherrscht. Es kommt vielmehr auf die Herausarbeitung der inneren Zusammenhänge an, die im persönlichen Erlebnis des Glaubens beschlossener liegen, sowie auf die Erfassung der großen Richtlinien und Strahlen, die von den persönlichen Ausgangspunkten in die Tiefen des Überweltlichen und in die Weiten der irdischen Gotteswelt laufen. Glaubenserkenntnis wird stets eine organische Einheit sein wie das Leben, dem sie entstammt (§ 9, 1), aber sie wird so wenig wie dies Leben vor Paradoxien, Spannungen und offenen Fragen erschrecken; sie wird niemals die Ehrfurcht vor dem irrationalen Geheimnis durch neugieriges Wissenwollen, durch Übernahme logischer Mittel und Einheitsbedürfnisse, durch Anspannung okkultur Fähigkeiten verletzen.

Zweiter Teil

Die evangelische Glaubenserkenntnis

§ 9. Die Anordnung

1. **Grundsätzliches.** Eine einheitliche Überlieferung besteht für die Darstellung der evangelischen Glaubenserkenntnis nicht; und was an mannigfachen Vorbildern vorhanden ist, befriedigt nicht. So müssen wir einen eigenen Weg suchen.

Die Verwirrung entspringt der Tatsache, daß schon die reformatorische Dogmatik keine Klarheit über die religiöse Art der Glaubenserkenntnis gewann und darum die innere Verbindung der einzelnen Erkenntnisse übersah. Da die protestantische Dogmatik dauernd im Banne dieses Fehlers blieb, hatte sie nur zwei Möglichkeiten für die Neuordnung der einzelnen „loci“: entweder sie stellte nach Melancthons Vorgang diese unverbunden nebeneinander, oder sie suchte nach einem Leitgedanken, der sie zu einem System verbinden könnte. Das ursprüngliche und häufigste Verfahren war das erste, die „Lokalmethode“; da sie wenigstens keinen Schaden anrichten kann, kehrt man nach allerhand Abwegen des Systemeschmiedens immer wieder gern zu ihr zurück (heute z. B. Kastans Dogmatik). Andererseits vermag sie niemals ganz den Eindruck der falschen Bruchstückhaftigkeit zu überwinden, und so erheben sich immer neue „Systeme“.

Hier sei nur an solche systematische Versuche erinnert, die ihr einheitliches Band nicht von außen her etwa aus rationalen Zusammenhängen, sondern von innen her gewinnen möchten, d. h. aus religiösen Gesichtspunkten heraus (s. § 8, 3). Die ersten bekannteren und einflußreicheren liegen vor bei zwei Männern des 17. Jhrh.s, die etwa gleichzeitig wirkten: dem Lutheraner Calixtus und dem Reformierten Coccejus. Sie vertreten sofort verschiedene Typen. Calixtus möchte die lockere Synthese überwinden, die in dem Nebeneinander der loci liegt, und fordert eine straffe analytische Anlage der Dogmatik. Sie soll ausgehen von dem Ziel der Religion, das für ihn durchaus praktisch ist, nämlich im Gewinn des Heils besteht; dann folgt das Subjekt des Heils, der Mensch, endlich die Mittel, durch die der Mensch das Heil erreicht. Coccejus dagegen stellt das Wirken Gottes durchaus in den Vordergrund, und zwar so, daß er eine zusammenhängende Folge von Bundeschlüssen aus der Bibel herausarbeitet, durch die Gott allmählich seinen Willen an der Menschheit verwirklicht.

So sehr beides oft sachlich ineinanderläuft, der Unterschied ist doch scharf: dort ist der christliche Glaube beherrscht durch den Gesichtspunkt des menschlichen Heils, hier durch den des göttlichen Wirkens; der Gegensatz der dogmatischen Methode wurzelt darin, daß je eine besondere Seite des Glaubens einseitig betont und zur Herrschaft erhoben wird. Bei Luther finden wir eine gleichmäßige Betonung beider Seiten; bald genug aber war jener Gegensatz in den Protestantismus eingezogen: für Calvin handelt es sich überall und immer um die Ehre Gottes, bei den Epigonen Luthers fast ebenso ausschließlich um das Heil der Menschen.

Calixtus wie Coccejus gewannen breiten Einfluß. Doch sind ihre Versuche viel zu sehr durch die allgemeinen Schwächen des Altprotestantismus belastet, als daß sie für uns ernstliche Vorbilder werden könnten. Aus anderen Gründen kommt Schleiermachers Glaubenslehre nicht so stark wie sonst in Betracht. Sie verfährt außerordentlich kunstvoll. Scheinbar herrscht der reformierte Weg; denn die Glaubenslehre will das christliche Gottesbewußtsein darstellen. Aber da nicht eine Lehre über Gott, sondern eine Klärung des Bewußtseins von Gott erstrebt wird, ist der Übergang zum Heilsbedürfnis und Heilserlebnis des Menschen leicht: in der beginnenden Herrschaft des Gottesbewußtseins liegt die Erlösung; das Gnadensbewußtsein ist der Höhepunkt des Gottesbewußtseins. Damit scheint die Einigung des reformierten und lutherischen Grundzugs gewonnen. Allein die bewußtseinstheologische Methode, die zu diesem Erfolge verhilft, beweist dabei zugleich ihre verhängnisvolle Gefahr (§ 3, 2). Die Sätze über Gott, die Schleiermacher aus der grundlegenden Darstellung der frommen Bewußtseinszustände ableitet, erscheinen nun als sekundär; sie ergeben in ihrer Zerstreuung über die ganze Glaubenslehre keine einheitliche Gotteserkenntnis; sie verlieren die Unmittelbarkeit, die der Glaubenserkenntnis eigen ist, und sie bleiben beschränkt auf das Maß der Gotteserkenntnis, das wir in unserem Erlösungsbewußtsein schon verwirklicht finden. Aber auch die Darstellung des Heilsbewußtseins vermag nur sehr unvollkommen ihrer Aufgabe gerecht zu werden; sie muß (z. B. in der Christologie) so stark auf objektive Gegenstände eingehen, daß der Rahmen des Schemas gesprengt wird. Tatsächlich leidet also die Gotteserkenntnis inhaltlich, und die Heilserkenntnis erhält einen gekünstelten Zug. So werden wir uns nicht wundern, daß Schleiermachers Versuch, beide innig zu verbinden, keine Nachfolge fand. Vielleicht wirkt sogar bei ihm selbst eine geheime Neigung zur Trennung der Gottes- und Heilserkenntnis; sein 1. Hauptteil, die Darstellung des in allen frommen Momenten vorhandenen Gottesbewußtseins, könnte leicht die gesamte Gotteserkenntnis an sich ziehen, und so bliebe dem 2. Teil die Heilserkenntnis als eigentliche Aufgabe.

Erst Ritschl erkannte klar, daß das Wesen des Christentums unmöglich nach dem Bilde eines Kreises, als System mit einem Mittelpunkt, beschrieben werden könne, sondern tatsächlich vielmehr einer Ellipse mit zwei Brennpunkten gleicht: er nannte sie Reich Gottes und Erlösung; es führe zu Künstelei und Verarmung, wenn man den gesamten Reichtum des Glaubens nur entweder als Erlösung oder als Schaffung des göttlichen Reiches ver-

stehe. Diese Einsicht, daß der christliche Glaube weder „anthropozentrisch“ allein um das menschliche Heil, noch „theozentrisch“ allein um die göttliche Herrlichkeit kreise, muß noch schärfer herausgearbeitet werden, als es bei Ritschl der Fall ist. Der moderne Streit um die theozentrische Theologie, den Schaefer entfacht hat, vermag ihr zum Siege zu helfen. Sie liegt auch in der Unterscheidung der überweltlichen und innerweltlichen, irrationalen und rationalen Seite des Glaubens beschlossen, die sich uns von Anfang an aufdrängte (§ 5, 1; 7, 2); denn wie die überweltliche Seite sich überall an Gott orientiert, so die innerweltliche am Heil der Menschen; empirisch-rational wird uns das Wesen Gottes vorzüglich in der Erlösung der Menschen faßbar. Hat man aber die Doppelorientierung des Glaubens erkannt und gerade ein gut Teil vom Reichtum des christlichen Glaubens in ihr begründet gefunden, dann muß dieser Fortschritt auch in der Neuordnung der Glaubenserkenntnis Ausdruck gewinnen. Was im Glauben selbst verschieden orientiert ist, das darf bei der wissenschaftlichen Darstellung der ihm einwohnenden Erkenntnis nicht künstlich ineinander geschweift werden. So ergibt sich zunächst eine Zweiteilung des Stoffes in Gottes- und Heilserkenntnis.

Die „christozentrische“ Anlage der Dogmatik, die von manchen Seiten empfohlen wird, kann dieser Forderung nicht genügen. Christus kommt tatsächlich ebenso für unsere Gotteserkenntnis wie für unsere Heilserkenntnis in Betracht, und so darf man von einer innerlich christozentrischen Haltung der Glaubenslehre sprechen. Falsch aber ist es, auch die äußere Anlage danach zu bestimmen. Denn der Stoff des Wirkens Christi verbindet sich naturgemäß weit enger mit unserem Heil als mit dem Gottesgedanken. In der Gotteserkenntnis schauen wir gleichsam rasch durch ihn hindurch auf Gott, in der Heilserkenntnis aber müssen wir seine irdisch-geschichtliche Erscheinung genauer betrachten. Darum ist auch die christozentrische Theologie niemals über programmatische Forderungen hinaus zu wirklicher Durchführung gekommen.

2. Die einzelnen Teile. Einen richtigen Fingerzeig bietet dagegen die weit verbreitete, schon von Calvins *Institutio* begründete Neigung, der Dogmatik das Apostolikum zugrunde zu legen; und zwar nicht die zwölfgliedrige, sondern die im Protestantismus übliche dreigliedrige Auffassung des Apostolikums. Der 1. Artikel bietet die christliche Gotteserkenntnis, der 2. und 3. zusammen die Heilserkenntnis; daß der 2. und 3. Artikel dabei genau so scharf voneinander getrennt erscheinen wie beide zusammen vom 1., hängt nicht an einem Grundsatz, sondern an der großen Fülle ihrer Einzelsätze und an dem praktischen Zweck des Apostolikums; eine grundsätzliche systematische Behandlung wird ohne weiteres die Dreiteilung durch die Zweiteilung ersetzen, ohne Sorge um die verschiedene Größe der Stoffmasse. Ermöglicht wird die Doppelorientierung auf dem Boden des Apostolikums dadurch, daß in ihm der besondere Abschnitt über die Welt fehlt, den die überlieferte Lokalmethode zu bringen pflegte. Die alte Christenheit erkannte sehr wohl, daß zu den zentralen Aussagen des Glaubens die über die Welt nur insofern gehören, als sie schon in den Aus-

sagen über Gott und das Heil enthalten sind. Alle anderen Gedanken des Glaubens über die Welt gehören in die besonderen Zusammenhänge der Weltanschauung (§ 2, 3; 25 – 34). Damit fällt die Störung für jene Gliederung in Gottes- und Heilserkenntnis hinweg.

Trotzdem wird ein 3. Abschnitt nötig werden. Aber er soll nicht aufnehmen, was zum 3. Artikel gehört, sondern er soll die Versuche aufweisen, die von der dogmatischen Lehrbildung gemacht worden sind, die innere Einheit der beiden leitenden Gesichtspunkte darzustellen. Ein altchristlicher Ansat zu dazu liegt in der Trinitätslehre; in der Prädestinationslehre tritt ein zweiter hinzu, und Luther endlich führt mit seinem Rechtfertigungsgedanken auf die Höhe dieser Entwicklung. Trinität, Prädestination, Rechtfertigung gewinnen erst durch solche Einordnung ihre organische Stellung; in jeder anderen werden sie gelähmt. Freilich kann erst die Darstellung selbst das Recht dieser Sonderbehandlung im einzelnen zeigen.

So sollen alle die loci zu ihrem Rechte kommen, die in der Dogmatik behandelt zu werden pflegen. Nur geschieht es in ungewohnter Reihenfolge. Zwar daß die „Theologie“ in dem Abschnitt über die Gotteserkenntnis, die Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Kirchen- und Sakramentstheorie in dem über die Heilserkenntnis behandelt werden, ist ohne weiteres ersichtlich; auch die innere Zusammengehörigkeit und besondere Stellung von Trinität, Prädestination und Rechtfertigung wird leicht verständlich sein; und ebenso leicht wird man die Stellen entdecken, die in der Gottes- und Heilserkenntnis von der Welt handeln müssen. Schwerer aber ist es, die Spuren des ordo salutis, der Lehre von der Heilsordnung, in dieser Glaubenslehre zu finden. Der ordo salutis, als eine Verlegenheitsauskunft erst spät im 17. Jhrh. entstanden (§ 5, 2; 20, 3), löst sich wieder in seine Bestandteile auf. Der Glaube und die in sein Bereich gehörenden Begriffe Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt, unio mystica, die nur besondere Seiten des Glaubens hervorheben, sind bereits behandelt und treten teilweise bei der Erörterung des hlg. Geistes hervor; die Rechtfertigung bildet den abschließenden Höhepunkt der Glaubenserkenntnis, während der Rest (Bekehrung und „Heiligung“) der Ethik anheimfällt. Ein ähnliches Schicksal hat die Eschatologie. Denn auch sie ist innerlich sehr ungleichartig. Ihr innerster Kern muß bereits in der Darstellung der Heilserkenntnis stark zur Geltung kommen (§ 14, 2. 3); andere Teile der Eschatologie aber wenden nur gewisse Gedanken des Glaubens über die Welt auf die Zukunft an, finden also in der Weltanschauung ihre organische Stellung.

A. Die Gotteserkenntnis

§ 10. Methodisches

1. Die Einheitlichkeit der evangelischen Gotteserkenntnis. Die ältere Dogmatik rechnete die Lehre von Gott zu den articuli mixti; d. h. sie verband Sätze, die der biblischen „Offenbarung“ entstammen, mit solchen der natürlichen Vernunft.

Sie pflegte sogar eine scharf geschliffene Theorie über die 3 Wege der natürlichen Gotteserkenntnis, die schon von den Neuplatonikern erdnen und im Mittelalter weiter ausgebildet worden war: die *via negationis*, *eminentiae*, *causalitatis*. Der erste geht aus von dem Vergleiche Gottes mit der Kreatur und streift dabei alles Unvollkommene ab, das der Kreatur anhaftet, um Aussagen über Gott zu gewinnen (z. B. die Erhabenheit Gottes über Raum und Zeit). Der zweite stellt vielmehr die Vollkommenheiten in den Mittelpunkt, die schon die Kreatur besitzt, überträgt sie auf Gott und steigert sie dabei ins Absolute (er schließt z. B. von der Schönheit der Natur auf die überragende Herrlichkeit des göttlichen Reiches). Auf dem dritten Wege steigen wir von der Kreatur als der Wirkung des göttlichen Schaffens empor zu der Ursache, die in einer Vollkommenheit Gottes liegt (so von dem menschlichen Geist zur Geistigkeit Gottes). Nun fordert schon die Nebeneinanderstellung der 3 Wege an sich Kritik heraus; denn die beiden letzten hängen in sich eng zusammen. Wichtiger aber ist der grundsätzliche Zweifel an ihrem Recht. Soweit sie überhaupt einen Wert besitzen, sind sie in Wirklichkeit nicht rational, nicht natürlich; sondern gerade der Übergang ins Transzendente, den sie vollziehen, wird erst durch religiöse Erlebnisse und Urteile ermöglicht, die aus bestimmten Eindrücken der empirischen Welt auf unsere religiöse Empfänglichkeit erwachsen.

Ähnlich steht es mit der Lehre von Gott als Weltgrund und Weltziel und mit den Gottesbeweisen, auf die vom Altertum her bis ins 19. Jahrhundert unendlich viel Liebe und Mühe verwandt worden ist. Auch sie enthalten wertvolle Gedanken; nur handelt es sich dabei nicht um rationale Erkenntnis, sondern um die religiöse Wertung der Welt und des geistigen Lebens. Sie führen allerdings zu Gott empor, aber nicht im Sinne einer tieferen Gotteserkenntnis, sondern nur in dem einer breiteren Anwendung. Sie können uns erst dort beschäftigen, wo sie ihren sachlichen Zusammenhang und ihre positive Würdigung finden: im Rahmen der evangelischen Weltanschauung (§ 25–34).

So scheiden alle rationalen Versuche der Gotteserkenntnis für eine kritische Darstellung aus (vgl. auch § 6, 1; 8, 1. 3). Evangelische Gotteserkenntnis wird allein im evangelischen Gotteserlebnis gewonnen: „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren“ (Mt 11, 27; Joh 14, 6. 9); und „der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit“ (I Kor 2, 10). Wenn trotzdem die theologische Praxis unendlich oft atliche und philosophische Aussagen verwertet, so ist dies Verfahren nur insofern berechtigt, als diese Aussagen sich auch im evangelischen Götterleben als wahrhafte Gotteserkenntnis bewähren. Was einer solchen Bewährung unfähig ist, hat keinen Raum in der Glaubenslehre. Dasselbe ist in der Forderung gemeint, daß die Lehre von Gott sich an Christus orientiere. Wir können nicht aus dem Munde Christi eine Lehre von Gott ableiten und äußerlich als Glaubensgesetz übernehmen; das wäre wider das Wesen des Glaubens und der Glaubenserkenntnis. Aber der Glaube, der uns die Gotteserkenntnis gibt, kennt Gott grundlegend aus seiner Begegnung mit Jesus und wird daher um jedes Wort Jesu mit ganzer Seele ringen.

Wir folgen in alledem Luther: „Das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun tot bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führt, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, bloß und abge sondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekuliert und gespielt hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und tue bei sich selbst. . . An dem Christo fange deine Kunst und Studieren an, da laß sie auch bleiben und haften, und wo dich deine eigenen Gedanken und Vernunft oder jemand anders führt und weist, so tu nur die Augen zu und sprich: ich soll und will von keinem andern Gott wissen denn in meinem Herrn Christo“ (WA 28, 101, EA 50, 182 f.; auch EA, Op. exeg. lat. 2, 170). Vom Pietismus und Schleiermacher aufgenommen, hat dies Erbe Luthers¹⁾ wenigstens seit Rietschl und Hermann Cremer soviel Einfluß erlangt, daß heute jedes spekulative Eindringen in die metaphysische Struktur der Gottheit zur individuellen Liebhaberei herabgesunken ist.

Mit dem Verzicht auf eine rational-metaphysische Gotteslehre fällt auch die alte Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften Gottes in ihrem eigentlichen Sinn. Als dogmatisch fruchtbar hat sie sich niemals erwiesen. Aber man glaubte ihrer zu bedürfen, um doch eine Art von wissenschaftlicher Beschreibung Gottes geben zu können. Denn das schien trotz aller Einsicht in die Unzulänglichkeit und Bruchstückhaftigkeit unjeres Erkennens nicht nur wissenschaftlich wünschenswert, sondern auch möglich, solange man auf den Bahnen der antiken Religionsphilosophie und der Scholastik wandelte. So erklärte man noch in der altprotestantischen Dogmatik Gott seinem Wesen nach als *ens necessarium* oder *essentia spiritalis infinita* und meinte damit eine geistige Substanz, von der dann ihr Wirken zu unterscheiden sei. Allein diese Auffassung ist unmöglich; denn zunächst liegt darin entweder eine gattungsmäßige Gleichordnung mit den irdischen *entia* und *essentiae*, d. h. etwas, das echte Religion als eine Verletzung der göttlichen Majestät empfindet, oder eine Aufhebung des Hauptwortes durch die hinzugefügten, dem religiösen Erleben entstammenden Beiworte (*necessarium*, *infinita*) und damit eine innere Selbstvernichtung des Begriffs. Aber jene Unterscheidung der Substanz (= Wesen) von dem Wirken, das in den Eigenschaften sich ausdrücken soll, ist auch sonst unmöglich; wir kennen keine von ihren Wirkungen getrennt zu denkende Substanz. Auch die neueren Abwandlungen solcher Versuche sind nicht glücklich. Sie verletzen in ihrem Streben, Gott gleichsam metaphysisch nachzukonstruieren, die Ehrfurcht des Glaubens vor Gott, und sie verirren sich in üble Künstelei (s. auch Nr. 2). Tatsächlich verliert die alte Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften ihren Sinn durch die Einsicht, daß wir nur Wirkungen Gottes wahrnehmen und in diesen Wirkungen doch Gott selbst unmittelbar erleben; wir sind immer auf das Erleben Gottes in der Welt und in der Wirklichkeit angewiesen, ohne einen besonderen

¹⁾ Bei ihm selbst war die neue Einsicht nur praktisch-religiös, nicht theologisch fruchtbar geworden; s. auch § 22, 1.

Weg zu seinem „an sich“, wissen uns aber in unserem Gotterleben nicht nur von zufälligen oder willkürlichen Wirkungen Gottes, sondern von ihm selbst berührt.

Wenn trotzdem von Wesen und Eigenschaften Gottes die Rede ist, dann doch nicht in dem Sinne einer Abstufung dessen, was wir über Gott aussagen, nach dem Schema von innerlich und äußerlich, dauernd und vorübergehend, zum Begriff gehörig und durch die Weltbeziehung veranlaßt. Solche Unterscheidungen führen zur Künstelei und Scholastik zurück. Vielmehr kann die Anwendung der beiden Begriffe nur von der genannten Einsicht ausgehen. Wir nennen Eigenschaften das, was wir im Wirken Gottes getrennt erleben und in verschiedenartigen Bildern ausdrücken. In diesen Eigenschaften aber läßt unser Glaube uns gerade das Wesen Gottes erkennen. Dieselben Züge können demnach Eigenschaften oder Wesen Gottes heißen, je nach dem in der Aussage waltenden Gesichtspunkt. Die Eigenschaften sind die vereinzelt erfahrenen und gedachten Züge des Wesens, das niemals abgesehen von den Eigenschaften erfaßt werden kann. Damit erledigt sich zugleich der alte Streit über die Frage, ob die Eigenschaften nur subjektive Betrachtungsweisen sind oder ein fundamentum in re besitzen, überwiegend zugunsten des letzteren Satzes.¹⁾

2. Die Gruppierung der Aussagen. Wichtiger ist auch heute noch die Frage nach der Gruppierung der Aussagen über Gott. Es ist keine äußerliche Frage; denn die Anordnung ist ausschlaggebend für das Gesamtbild des Glaubens von Gott. Man hat sie sich oft erschwert durch die Neigung, jeder besonderen biblischen Aussage, auch wenn sie nur aus dem Streben nach Bilderhäufung oder praktischer Plerophorie erwuchs, als Eigenschaft aufzuzählen. Aber diese Schwierigkeit fällt dank dem Verzicht auf die Behauptung der Inspiration.

Häufig ist vor allem eine Unterscheidung von zwei Gruppen geworden. Dabei knüpft man an die Unterscheidung der altprotestantischen Dogmatik zwischen attributa absoluta (=immanentia oder quiescentia) und relativa (=transeuntia oder operativa) an, d. h. zwischen solchen Merkmalen, die Gott an sich, und solchen, die ihn in seinem Verhältnis zur Welt beschreiben. In dieser Form wird sie heute meist als ebenso unmöglich erkannt wie die ähnlich begründete Unterscheidung zwischen Wesen und Eigenschaften; die attributa absoluta sind ja in der Regel dieselben Merkmale, die sonst unter dem Titel des Wesens aufgezählt wurden. Manchen Dogmatikern aber scheint die Unterscheidung eine Wahrheit zu gewinnen, wenn man sie sinngemäß von dem in sich unmöglichen Versuch einer Nachkonstruktion der Gottheit auf das subjektive Gebiet überträgt. Es handelt sich dann an erster Stelle um solche Züge, die in allem Gotterleben mitwirken, auch in dem atlichen und allgemein-religiösen, an zweiter um solche, die in den besonderen christlichen Erlebnissen charakteristisch hervortreten. Ähnlich ist

¹⁾ Vgl. dagegen Schleiermachers Satz: Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen (Glaubenslehre § 50). Weiteres s. bei Nitsch, Dogmatik³, 2. T. § 12, 2; 27, 1.

Schleiermachers Einteilung: in das Gottesbewußtsein, wie es in jeder schon christlich frommen Gemütsregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist, und das Gottesbewußtsein, wie es durch den Gegensatz zwischen Sündenbewußtsein und Gnadenbewußtsein bestimmt ist (s. oben § 9, 1).

Allein weder diese noch eine ähnliche Trennung ist möglich. Der Glaube, in dem die Gotteserkenntnis beschlossen ist, bildet eine strenge Einheit; er läßt sich nicht spalten in allgemeine und spezielle Teile. Auch wo er scheinbar dasselbe aussagt wie die jüdische oder spätantike Frömmigkeit oder ein frommgestimmtes Weltbewußtsein, ist es doch nur scheinbar dasselbe. Tatsächlich empfangen seine Sätze auch an solchen Punkten eine bestimmte christliche Prägung und stehen in wurzelhaftem Zusammenhang mit dem, was wir von Gott in Jesus erleben. Wollen wir z. B. die Erfahrung der Allmacht oder Überweltlichkeit oder Allgegenwart Gottes wesentlich als allgemein-religiöse Aussagen, abgesehen vom christlichen Erleben Gottes, beschreiben, so verlieren sie den rechten Sinn, vor allem die Lebendigkeit und innere Bestimmtheit; sie führen, ohne es zu wollen, zu einer metaphysischen Konstruktion der Gottheit, d. h. zu einem Gözen (Ritschl), oder zu einem jüdischen oder islamischen Gottesgedanken.

Die Gruppierung unserer Aussagen über Gott darf also nicht nach dem formalen Gesichtspunkt erfolgen, ob sie allgemein oder speziell christlich sind, ob sie dem Weltbewußtsein oder der Christuserfahrung entstammen, sondern allein nach dem sachlichen Gesichtspunkt, welche Stellung sie in der Gesamtheit des Glaubens besitzen.

Dabei ergibt sich schon aus der Beschreibung des Glaubens ein fruchtbarer Hinweis. Die Unterscheidung einer irrationalen, überweltlichen und einer rationalen, innerweltlichen Seite des Glaubens hat im christlichen Gott-erleben selbst ihre Wurzel (§ 5, 1). Daher zerfallen die Aussagen des Glaubens über Gott, wie die Darstellung genauer zeigen muß, notwendig in zwei Gruppen: wir erleben Gott als den Heiligen, vor dem wir Kreaturen ein Nichts sind, in unendlicher Ferne und Höhe über uns, mit seiner Strenge uns zerschmetternd; wir erleben ihn aber auch als den, der in der Weltwirklichkeit wie in unserem eigenen Geist uns nahe ist, uns emporhebt zu seinem eigenen Wesen in unergründlicher Liebe. Das ist die große Spannung, die das christliche Gotterkennen beherrscht, durch keine Formel ausgleichbar. Sie deckt sich keineswegs mit der Scheidung zwischen allgemeiner natürlich-vernünftiger und speziell christlicher Gotteserkenntnis. Sondern die überlieferten „allgemeinen“ Züge gehören teils wie Überweltlichkeit, Unendlichkeit und unbedingte sittliche Erhabenheit zum Erlebnis seiner Heiligkeit, teils wie Güte und Vorsehung zum Erlebnis seiner Nähe. Aber soviel ist allerdings sicher, daß die Vernunft, wenn sie durch enge Verbindung mit religiösem Erleben überhaupt den Gottesgedanken erreicht, leichter gewisse Züge der Heiligkeit, als solche der Nähe Gottes gewinnt (s. § 25 – 34). So zeigt es sich, daß die Darstellung der christlichen Gotteserkenntnis unter den beiden Titeln der Heiligkeit und der Nähe Gottes tatsächlich fast alles umspannt, was der christliche Glaube über Gott zu

sagen weiß. Einzig der Kreis von Aussagen tritt dabei noch nicht klar zutage, der unter dem Stichwort der Persönlichkeit Gottes gegeben zu werden pflegt. Wir werden sehen, wie gerade er in unserer Anordnung erst seine organische, innerlich notwendige Stellung erhält: denn er ist es, der die beiden logisch widersprechenden und doch gleichmäßig in unserem christlichen Erleben verankerten Aussagenreihen über Heiligkeit und Nähe Gottes innerlich zusammenhält; nur in der Form der Persönlichkeit eint sich uns beides. So kommen wir zu einer sachlich bestimmten Dreiteilung, die wirklich die Gotteserkenntnis des christlichen Glaubens erschöpft.

§ 11. Die Heiligkeit Gottes

1. Der Begriff der Heiligkeit. Lange Zeit neigte der Protestantismus dazu, die Heiligkeit wesentlich auf das sittliche Gebiet zu beziehen; sie wurde gleichbedeutend mit vollendeter sittlicher Reinheit und so eine der wichtigsten göttlichen Eigenschaften. Der Gegensatz beginnt mit A. Ritschl: er sah, daß der Begriff des Heiligen in der Religionsgeschichte und besonders auch im AT anders gemeint ist, entweder für den ganzen Umkreis des spezifisch Göttlichen, des irrationalen Wesens der Gottheit, oder sogar rein kultisch, ohne sittlichen Einschlag. Da ihm nun die sittliche Seite des Christentums durchaus im Vordergrund stand, zog er die Folgerung, daß der Begriff dem christlichen Gottesgedanken widerspreche, also aus der Glaubenslehre zu entfernen sei. Allein die weitere Entwicklung führte nach der entgegengesetzten Seite, nämlich zu der Einsicht, daß die ausschließliche Ethisierung des Gottesgedankens eine Einseitigkeit bedeute, und daß gerade der Begriff der Heiligkeit geeignet sei, den über das Sittliche und über alles Rationale übergreifenden Gehalt des Gotterlebens, eben die volle Überweltlichkeit Gottes zu bezeichnen. Der Philosoph Windelband z. B. überschrieb seine religionsphilosophische Skizze „Das Heilige“, um damit anzudeuten, daß die Religion hinter und über den großen Kulturgebieten der Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit einen überweltlichen Eigencharakter besitze.¹⁾ In der Theologie hat die Betonung der göttlichen Heiligkeit trotz Ritschl niemals aufgehört, aber erst neuerdings durch R. Otto (s. § 4, 3) in Verbindung mit dem wachsenden religionsgeschichtlichen Interesse wieder eine maßgebende Stellung erhalten. Allmählich beginnt man nun mit einer grundsätzlichen Bewußtmachung, Klärung und Ausmünzung der im Heiligkeitserlebnis liegenden Inhalte.

Da das NT von der Offenbarung Gottes in einem geschichtlichen Menschen berichtet, also die unserm Verständnis immerhin zugängliche Seite der Offenbarung betont, werden wir gerade an diesem Punkte besonders stark auf das AT zurückgehen müssen. Hier finden wir die Urlaute des monotheistischen Gotterlebens, die wir heute unwillkürlich auf unseren Glauben anwenden. Allerdings zeigt auch das AT eine Entwicklung: es führt von der kultischen Auffassung des Heiligkeitserlebnisses zur sittlichen

¹⁾ Windelband, Präludien, 6. Aufl. 1919, 2. Band.

Vertiefung: Gott erweist sich als heilig durch Gerechtigkeit (Jes 5, 16). Aber der irrationale Hintergrund bleibt erhalten, vor allem im Zusammenhang mit dem ähnlichen Begriff der allumfassenden „Herrlichkeit Gottes“ (Jes 6, 1 ff.). Und das NT bringt trotz seiner Betonung des uns in Jesus offenbaren, also auch geistig faßbaren Gottes doch keine Entwertung der überweltlichen, absoluten, irrationalen Seite des Gotterlebens. „Unser Gott ist ein verzehrend Feuer“ (Hebr 12, 29); „er wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann“ (I Tim 6, 16). Besonders in dem Bilde des göttlichen Zorns und der δόξα θεοῦ, des die Majestät Gottes umhüllenden überweltlichen Lichtglanzes wird es deutlich, daß auch die Urchristenheit Gott in erster Linie erlebte als den völlig Weltüberlegenen, vor dem der Mensch ein Nichts ist (Ps 8, 5). Daher löst der Eindruck Jesu und seiner Taten mit dem Gedanken an Gott zugleich einen sonst unerklärlichen Schrecken aus (Lk 5, 8; Joh 18, 6; vielleicht Mt 8, 8). Erst auf diesem Untergrunde gewinnt die Offenbarung Gottes in Jesus und der Sendung des Geistes ihre Bedeutung: sie wird als Paradoxie erlebt und ist als solche ein neuer Beweis für die allem menschlichen Erwarten und Denken überlegene Heiligkeit Gottes (Mt 11, 25 f.; I Kor 1, 18 ff.).

Sie ist auch weiterhin der Begriff geblieben, in dem die aus der überrationalen Seite des Glaubens erwachsende Erkenntnis sich niederschlug. Freilich wird das nicht im Dogma deutlich. Denn dieses trägt unwillkürlich den Zug zur Rationalisierung in sich, selbst wenn es vom göttlichen Geheimnis und vom heiligen Geiste redet (s. § 22). Wohl aber zeugt der Kultus davon. Er gibt dem Erlebnis der Andacht und Feierlichkeit die bestimmende Stellung und weckt immer von neuem das Bewußtsein der Paradoxie, die in der Darstellung des Heiligen durch rationale Mittel, vor allem durch die des Wortes, liegt. Darum häuft gerade der Kultus in besonderem Maße die Bilder (§ 8, 3); überall bettet er, wie schon die starke Rolle alttestamentlicher Stücke (Jes 6, 1 ff.; die Psalmen), die Häufigkeit der Lob- und Anbetungslieder oder das Herrngebet beweist, die innerweltlichen Beziehungen Gottes in die Erkenntnis seiner heiligen Überweltlichkeit ein. Aber auch das wirklich religiöse Denken läßt der Erkenntnis der göttlichen Heiligkeit mehr Spielraum, als das Dogma andeutet. Nicht nur die Einwirkung des Hiobbuches, sondern auch die steten Erneuerungen des Erlebnisses, das der Christ angesichts der irrationalen, rätselhaften, furchtbaren Weltgeschichte und eigener Schicksale macht, die innere Erschütterung, die wir aus dem so häufigen Siege der Lüge, Selbstsucht und brutalen Gewalt, überhaupt des Satanischen in der Welt gewinnen, die wachsende wissenschaftliche Einsicht auch in das harte, kampfberrissene, kraftvergeudende, lebensvernichtende, rätsellose Walten der Natur — all das zwingt immer aufs neue zum Nachdenken über die Heiligkeit Gottes. Erst von da aus werden die Gedanken der Theodizee, der Prädestination (§ 12, 3; 23; 34 f.) u. ä. verständlich.

Allerdings besteht hier ein Unterschied innerhalb der protestantischen Frömmigkeit. Wo von vornherein der theozentrische Zug (§ 9, 1) im Vordergrund steht wie im Calvinismus, da tritt die Heiligkeit Gottes besonders

scharf und, wie die Prädestinationslehre zeigen wird, auch einseitig hervor. Wo dagegen der Heilsgedanke alles beherrscht und eine anthropozentrische Stimmung entsteht wie im Luthertum, da rückt die Heiligkeit Gottes nur allzuleicht in eine Nebenstellung; es wird vergessen, wie stark Luther selbst in *De servo arbitrio* den *Deus absconditus* betont hatte. Die Heiligkeit wird zum bloßen Unterbau der Heilsoffenbarung, die alle innere Teilnahme auf sich lenkt. Darum droht hier in besonderem Maße die Gefahr der Rationalisierung und Trivialisierung des Gottesgedankens, wie sie etwa in der Rede vom „lieben Gott“ sich zeigt. So wirkt sich die Spannung zwischen Gottes- und Heilserlebnis, die den christlichen Glauben kennzeichnet, auch innerhalb der Gotteserkenntnis selbst aus. Sie erweist sich damit nochmals deutlich als konstitutiv für den Glauben. Wo eins der beiden Spannungsglieder seine Kraft verliert, entsteht eine Verletzung der Gotteserkenntnis: die Erkenntnis der göttlichen Heiligkeit saugt entweder alles andere auf, oder sie hört auf, den christlichen Gottesgedanken mitzubestimmen.

Außer dem Begriff der Überweltlichkeit gehört in den Umkreis der Heiligkeit noch der des Absoluten, der in der spekulativen Theologie und Philosophie oft geradezu ein Ersatz des Gottesbegriffs wurde. Allerdings gibt er sich zunächst als philosophischer Begriff und erscheint schon deshalb als wenig geeignet für den Glauben. Daher wollte A. Ritschl ihn völlig verbannen. Doch ist seine Behauptung, die Absolutheit bedeute wesentlich Beziehungslosigkeit, sei also inhaltlos, negativ und daher ohne religiösen Gehalt, nicht richtig. Vielmehr ist der Begriff des Absoluten von vornherein religiös beseelt und daher positiv geartet. Das zeigen viele Philosophen des Altertums, aber ebenso Männer wie Fichte, Schelling, Hegel, Loze; und die Theologen folgen ihnen in der Auffassung des Begriffs. Frank z. B. erklärt die Absolutheit als das „Ausfichselbstsein, Durchfichselbstsein und Fürfichselbstsein“ Gottes (Wahrheit, B. I, 3. Aufl. 123), als Wechselbegriff zu der früher stark betonten „Aseitität“ (*a se, causa sui*). Danach ist absolut, was sein Dasein und seine Bedeutung nicht erst durch Relationen zu anderen Dingen empfängt wie das ganze Gewebe der irdischen Dinge, sondern in sich selbst trägt; indem es das tut, wird es zur Quelle von Dasein und Bedeutung für die irdischen Dinge. Kasten (Dogmatik § 16) hat recht, wenn er das inhaltlich vor allem nach zwei Seiten ausführt: der endliche Wille, der überall auf Widerstand stößt, erfährt das Absolute als die Macht über sich und über alle Widerstände, als die Macht über alles, vor der es keinen Widerstand gibt; und er erfährt es als das, worin der ruhelose Wille endlich seine Ruhe, seine Befriedigung findet, als das höchste Gut. Hier liegt die psychologisch-empirische Wurzel für die Bildung des Begriffs. Dem Wesen nach aber gibt es auch auf logisch-theoretischem und ästhetischem Gebiet eine ähnliche Erfahrung (Nr. 4).

So verstanden wird freilich der Begriff des Absoluten überhaupt entbehrlich. Seine religiöse Wurzel tritt deutlicher hervor in zwei deutschen Begriffen, die jenen Inhalt allgemein verständlich bezeichnen. Im christlichen Gotterleben liegt das Erlebnis eines Unbedingten, das die ganze Welt des Bedingten trägt, ohne in ihr beschlossen zu sein, und das darum

den in der Kette des Bedingten eingegliederten Menschen von einer besonderen Seite her als heilig, d. h. unnahbar, überweltlich, geheimnisvoll berührt. Noch positiver gewendet: in unserem Gotterleben werden wir einer Wirklichkeit gewiß, die sich von allem unterscheidet, was wir sonst als wirklich bezeichnen, und doch dies Empirisch-Wirkliche durchwaltet, nicht eine Wirklichkeit, die wir bestimmen und bewerten, indem wir ihre Stellung in der unendlichen Welt der Beziehungen herausarbeiten, sondern eine der Art nach von dieser verschiedene, eine in sich selbst wertvolle und in sich selbst begründete, die wir nur im Erlebnis ihrer Wirkungen mit der gesammelten Kraft des inneren Lebens ahnend erfassen, und deren Ahnung in uns bald demütige Scheu, bald selige Wonne entzündet. In diesem Sinne erkennen wir den heiligen Gott als die Wirklichkeit, als allein wirklich.

Bedeutet der Begriff der Heiligkeit zunächst die vollständige Überweltlichkeit, Unbedingtheit, Alleinwirklichkeit Gottes im Sinne der inneren Geschiedenheit von der Welt, so liegt darin doch auch eine Beziehung zur Welt; ohne sie könnte uns die Überweltlichkeit, die Unbedingtheit und Alleinwirklichkeit nicht zum Bewußtsein kommen. Diese Beziehung wird in der Gotteserkenntnis durch die Merkmale der Allmacht, der Allgegenwart und Ewigkeit, der geistigen Unbedingtheit ausgedrückt. Sie sind zunächst besondere Wendungen der Heiligkeit; da sie aber Beziehungen Gottes zur Welt ausagen, knüpft auch das Erlebnis der Nähe Gottes bei ihnen an, und so bezeichnen sie zugleich den Übergang zu dieser.

2. Die Allmacht Gottes. Die Heiligkeit wird am eindrücklichsten in dem Erlebnis der Allmacht. Die lebendige Herrschaft Gottes über die Welt (nicht ein bloßes wunderhaftes, also gelegentliches Hereinwirken in die Welt) ist die Aussage wie jeder monotheistischen, so auch jeder wahrhaft christlichen Frömmigkeit. Das spätere AT betont sie als neue Erkenntnis gegenüber dem Polytheismus, der jeder Gottheit nur die Macht über ein beschränktes Stück der Welt und auch sie nicht als absolute Machtvollkommenheit beizulegen vermag; das NT übernimmt sie und setzt sie als religiöse Selbstverständlichkeit voraus; die theologischen Denker aller Jahrhunderte suchen sie nach den verschiedensten Seiten zu entwickeln.

Freilich schweben alle Gedanken über die Heiligkeit Gottes in der Gefahr, aus religiös-sinnbildlichen Erkenntnissen leere Spekulationen zu werden. Das Prädikat der Allmacht sagt dem Frommen: Gott ist als der Heilige wesenhaft weltüberlegen und schaltet kraft dieser absoluten Weltüberlegenheit schöpferisch, mit unverbrüchlicher Machtvollkommenheit in der Welt; es gibt nichts in der Welt, was seiner Machtvollkommenheit entzogen wäre, darum erleben wir mit scheuer Ehrfurcht in der Welt die Herrlichkeit, die lebendige Herrschaft Gottes. Von dieser Grundlage entfernt sich die Dogmatik, wenn sie unter dem Titel der Allmacht vor allem nach dem Verhältnis des tatsächlichen göttlichen Weltwirkens zu dem möglichen Umfang seines Könnens fragt. Sofern hier mehr als bloßes Spiel des Denkens vorliegt, spricht sich darin eine Frömmigkeit aus, die sich nicht gewöhnt hat, Gott in der Wirklichkeit zu erleben, und ihn daher in

den luftigen Gebilden der Vernunft ergreifen möchte, die Frömmigkeit des Mönches, des Stubengelehrten oder des Phantasten. Demgegenüber war es eine gewisse Rettung, wenn man nach Einschränkungen der Allmacht suchte. So stößt z. B. Augustin sich an der Aussage „bei Gott ist kein Ding unmöglich“ (Gen 18, 14; Lk 1, 37; Mt 19, 26) und fügt die Einschränkung hinzu, daß Gott weder sterben noch sündigen noch Wahres falsch oder Geschehenes ungeschehen machen, noch die von ihm gegebenen Naturgesetze verletzen könne; dann ergibt sich die Erklärung der Allmacht: Gott kann, was er will, seine Allmacht reicht so weit wie sein Wille. Die Einschränkung der Allmacht auf den (durch sein Wesen gebundenen) Willen Gottes beherrscht im allgemeinen auch die protestantische Dogmatik, die im übrigen die Lehre von der Allmacht mit wertlosen Distinktionen füllte (*voluntas necessaria, libera, media* usw.). Schleiermacher versuchte eine noch schärfere Zuspitzung in dem Sinn, „daß die göttliche Ursächlichkeit in der Gesamtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gibt“ (Glaubenslehre I § 54. 50). Allein diese Bestimmung der Allmacht ist erst recht keine unmittelbare Aussage des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr im besten Falle eine aus der religiösen Erkenntnis der schöpferischen Allmacht abgeleitete Folgerung und kann daher erst bei der Weltanschauung behandelt werden.

Der Glaube selbst erzeugt zwei andere Bilder, um die Allmacht Gottes anschaulich zu machen, das der Schöpfung und das der Erhaltung, die freilich ineinander übergreifen.

Wie nahe zunächst der Gedanke der Schöpfung liegt, ergibt sich aus dem Begriff des Kreaturgefühls, der sich in der Beschreibung des Heiligkeitserlebnisses (Otto) unwillkürlich einstellt. Dem heiligen Gott stehen wir und unsere ganze bedingte Welt als Kreatur gegenüber. Wir erleben Gott als vollkommen in seiner lebendigen Schöpfergewalt, uns im Verhältnis zu ihm als nichtige Geschöpfe, als Werke seiner Hand. Das atlische Gleichnis vom Töpfer und Ton (Jes 45, 9) wird durch Paulus aufgenommen (Röm 9, 20 ff.) und bleibt ein unentbehrliches Element des Glaubens.

Freilich ist der Schöpfungsgedanke im Christentum häufig mißbraucht worden. Ein Mißbrauch, der scheinbar durch Gen 1 gestützt wird, ist vor allem der wissenschaftliche Gebrauch: um einen Ausgangspunkt für die Kausalitätsreihe der Weltentwicklung zu haben, setzte man Gottes Schöpferwillen als erste Ursache ein, zum wenigsten nach Aristoteles als *primum movens*; in Gen 1 fand man die Unterlage dafür und unterschied nun weiter eine *creatio prima* als Erschaffung der Weltelemente von einer *creatio secunda*, die das Sechstageswerk gestaltet. Allein in dieser Wendung liegt eine Erniedrigung Gottes zu einem Gliede des Weltbilds. Statt die Lückenhaftigkeit des Weltbilds im tieferen Sinn als Reiz des religiösen Erlebens zu verwerten, stellt man ein Gemisch aus religiösen und wissenschaftlichen Gedanken her, das in Wirklichkeit dem Weltbild den wissenschaftlichen Charakter nimmt und einen unerzehllichen religiösen Gedanken zur Mythologie verzerrt. Biblische Stellen wie Hiob 38 und

Pf 104 sind wichtiger für das Verständnis des Schöpfungsgedankens als der Schöpfungsbericht der Genesis, der seine Tiefen nur der historisch-kritischen Betrachtung erschließt.

Stellen wie Pf 104 und Hiob 38 zeigen deutlich, daß es sich im Schöpfungsglauben, genau betrachtet, nicht um eine Aussage über die Vergangenheit, über den Ursprung der Welt handelt, sondern um den Ausdruck gegenwärtigen Gotterlebens. Schöpferisches Wirken in unablässiger Lebendigkeit, das gehört gerade zum christlichen Erlebnis der göttlichen Heiligkeit – im Gegensatz zur altphilosophischen Auffassung Gottes als ruhendes Sein.¹⁾ Daher deutet Luther den 1. Artikel richtig (freilich mit anthropozentrischer Orientierung): „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen“. Darin liegt zugleich, daß der Schöpfungsgedanke in seiner religiösen Ursprünglichkeit nichts mit Kausalität zu tun hat. Unbeschadet der natürlichen Vermittlung, durch die Luther sein irdisches Leben, dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken empfängt, erlebt er Gott als den Schöpfer dieser Gaben. Ein Gegensatz zwischen dem natürlichen Zusammenhang des Menschendaseins und dem Schöpfertum Gottes besteht dabei nicht. Aber auch eine Verbindung zwischen beiden wird nicht vollzogen: für das Erlebnis der eigenen Geschöpflichkeit und der göttlichen Schöpferherrlichkeit ist es an sich vollkommen gleichgültig, ob dabei eine Wahrung oder eine Durchbrechung der Kausalkette stattfindet; es hat weder eine positive noch eine negative Beziehung zur Naturwissenschaft, kann ebensogut ausgelöst werden durch den Einblick in den umfassenden Naturzusammenhang wie durch Erscheinungen, die ihm zu widersprechen scheinen (Schleiermachers „Reden“, S. 82 ff.).

Bei der Beziehung des Schöpfungsgedankens auf den Ursprung der Welt waltet immerhin ein richtiges Motiv, nämlich die Negation, die darin liegt, d. h. die Ablehnung andersartiger Gedanken über den Ursprung der Welt. Sie ist auch maßgebend, wenn die altprotestantische Dogmatik den Doppelsatz aufstellt, daß die Schöpfung eine freie Willenstat Gottes war, und daß sie aus dem Nichts heraus die Welt ins Dasein rief. Die freie Willenstat liegt in dem Schaffen, dem *creare* selbst; denn es unterscheidet sich von dem *facere*, das einen bereits vorhandenen Weltstoff voraussetzen würde, wie von dem *gignere* oder *emanare*, das eine innere Notwendigkeit der Weltverursachung und daher eine Wesensverbindung, eine Wesensgleichheit zwischen Welt und Gott einschließen würde. Beides müßte die schlechthinige Weltüberlegenheit Gottes gefährden, jenes durch einen dualistischen, dieses durch einen monistischen Zug. Ebendeshalb fügt die Kirchenlehre zu der Betonung des Begriffes *creare* noch den Zusatz *ex nihilo*; natürlich ist dieses „Nichts“ hier ein *nihil pure negativum*, nicht ein *nihil privativum* (Platos μή ὄν). Die wichtigste Schwäche dieser dogmatischen Bestimmungen liegt in der engen Beziehung auf den Schöpfungsbericht der Genesis, also auf einen Akt der Vergangenheit. Sie ver-

¹⁾ In abgemildertem Maße auch zu der neueren als „ruhende Bewegung und bewegte Ruhe“.

lockt zu religiös wertlosen Spekulationen über das Schaffen „aus nichts“ und über die Frage, ob Gott die freie Willenstat der Schöpfung auch hätte unterlassen können. Sowie man mit Luthers Katechismus das Schaffen in erster Linie auf die Gegenwart bezieht, wird es klar, daß alle dogmatischen Bestimmungen nicht mehr ausagen können als die vollkommene Schöpferherrlichkeit Gottes gegenüber der Welt. In ihr liegt einerseits die wesenhafte Weltüberlegenheit Gottes und damit die Freiheit Gottes gegenüber der Welt, anderseits der Ausschluß des Gedankens an einen selbständigen, gottfremden Weltstoff, also die positive Beziehung Gottes zu seinem Werke.

Je kräftiger man das schöpferische Wirken Gottes nicht als eine Aussage über die Entstehung der Welt, sondern als ein dauerndes Moment der göttlichen Heiligkeit versteht, desto näher liegt es, die Schöpfung völlig mit der Erhaltung (*conservatio*) gleichzusetzen. Zweifellos läßt sich der gedankliche Inhalt beider Vorstellungen sowohl aus der einen wie aus der andern entwickeln (s. schon Schleiermacher, Glaubenslehre, I § 38). Dann wird entweder die Schöpfung zu einer anfangslosen Erhaltung, sofern wir von der bestehenden Welt ausgehen und sie wegen ihrer religiös empfundenen Nichtigkeit stets als der göttlichen Erhaltung bedürftig wissen; oder — weit häufiger — die *conservatio* wird zu einer *creatio continua*, einer immer neu erfolgenden Schöpfung, wie schon Augustin, die katholische und altprotestantische Scholastik und neuerdings besonders Kaftan betonen.

Will man Schöpfung und Erhaltung systematisch als Lehren nebeneinander stellen, so gerät man tatsächlich in schwierige Begriffspaltereien. In ähnliche Schwierigkeiten führt die verwandte Lehre von dem *concursum*, dem Mitwirken Gottes bei der Tätigkeit der irdischen endlichen Wesen, die im lutherischen Altprotestantismus großes Gewicht erhielt. Da man nämlich die Erhaltung wesentlich auf die Substanzen der Dinge bezog, wollte man daneben eine besondere Lehre für die Mitwirkung Gottes auch bei den Tätigkeiten der Kreaturen und glaubte, sie nach dem Beispiel des Schreibens geben zu können: wie dieses Sache der Hand und der Feder zugleich ist, so ist bei allem irdischen Wirken Gott die *causa universalis*, die handelnde Kreatur die *causa particularis*. Das war zugleich eine Rettung gewisser Gebiete, die sonst mit unter der Erhaltung befaßt wurden, vor der Aufsaugung durch den Schöpfungsgedanken, die durch die Auffassung der Erhaltung als *creatio continua* nahe lag. Inhaltlich gehören alle diese Fragen mehr in das Gebiet der Weltanschauung als in das der Gotteserkenntnis (§ 32 ff.).

Man entgeht der Schwierigkeit, die in dem Nebeneinander des Schöpfungs- und des Erhaltungsgedankens liegt, nur durch die Befinnung auf den religiösen Ausgangspunkt, auf das Erlebnis des allmächtigen Gottes. Es fragt sich, ob darin ein Zug liegt, der im Schöpfungsgedanken nicht zum Ausdruck kommt und der Ergänzung durch den Erhaltungsgedanken bedarf oder umgekehrt. Nicht läßt sich eine solche Unterscheidung aus dem Gegensatz der Zeit gewinnen, etwa in dem Sinne, daß Gottes anfäng-

liches Wirken durch das Bild der Schöpfung, das spätere durch das der Erhaltung bezeichnet würde (so die alte Dogmatik). Aber unter anderem Gesichtspunkt ergibt sich ein Unterschied. Das Erlebnis der Allmacht ist tatsächlich verschieden, je nachdem wir es auf bestehende oder nicht bestehende Dinge beziehen. Unser Glaube streitet in keiner Weise gegen den Eindruck, daß die kreatürlichen Wesen in einer gewissen Selbständigkeit wirken oder sich entwickeln, vielleicht hohe Werte erzeugen oder umgekehrt gegen Gottes Willen handeln; er weiß, daß sie trotzdem nichts sind ohne Gottes Lebenshauch, im tiefsten unbewußte Werkzeuge seines Wirkens. Der Gedanke der Schöpfung ist in alledem zu einfach und grob. Er würde das Weltwirken Gottes und das Erlebnis seiner Allmacht nivellieren, würde dadurch eine Betrachtung unmöglich machen, die den verschiedenen Weltgebieten in ihrer Eigenart religiös gerecht zu werden sucht, würde das ganze Freiheitsproblem von vornherein seines Sinnes berauben. Der Glaube braucht ein Bild, das es deutlich ausdrückt, daß auch die als relativ selbständig empfundene Welt von der göttlichen Allmacht getragen ist, und das damit zur Grundlage der religiösen Weltanschauung wird. Dem dient der Gedanke der Erhaltung, und so beten wir z. B. nicht um die beständige Erschaffung, sondern um die Erhaltung der Eltern und anderer irdischer Werte, während wir anderseits beten: Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz (Ps 51, 12). Einer Ergänzung durch den Gedanken des concursus divinus bedarf es nicht, sobald man es aufgibt, Substanz und Wirken voneinander zu trennen. Dagegen bedarf es schon hier, wenn die Selbständigkeit der Kreatur nicht in Widerspruch zur Allmacht und Heiligkeit geraten soll, eines Hinweises auf das Bild der göttlichen Weltregierung, das zum Erlebnis der Nähe Gottes führt (s. § 12, 3).

Wie aber in einzelnen Schöpfung und Erhaltung sich in der Weltbeziehung des heiligen Gottes zueinander verhalten, das dürfen wir nicht systematisch herausarbeiten wollen; es handelt sich um Bilder, die verschiedene, aber verwandte Seiten des Allmachterlebnisses ausdrücken, und auch hier ist nicht begriffliche Systematisierung, sondern religiöses Verständnis der Bilder das Ziel der Glaubenslehre.

3. Die Allgegenwart und Ewigkeit Gottes. Den überweltlichen Gott können wir unmöglich innerhalb der Formen erfassen, in denen unser Weltleben sich abspielt, vor allem nicht in den Formen von Raum und Zeit. Mögen wir sie in naiver Weise als Merkmale der Dinge selbst betrachten oder in erkenntnistheoretisch geklärter Weise als die dem Wesen unserer Vernunft entsprechenden Anschauungsformen, immer sprengt unser Glaube diese Formen. Aber die Erhabenheit über Raum und Zeit ist nicht einfach eine Folgerung aus der Überweltlichkeit oder im besonderen ein Teilinhalt der Allmacht, Schöpfung und Erhaltung. Vielmehr liegt darin zugleich eine selbständige Aussage des Glaubens.

Der Christ nennt Gott allgegenwärtig, weil er ihn, wie schon der fromme Israelit, erlebt als den, den heilige Stätten, den aber auch Himmel und Erde nicht fassen (I Kön 8, 27; Jes 66, 1 f.). Ja positiver: wo wir auch sind, wir erleben überall dieselbe Andacht gegenüber dem hei-

ligen Gott.¹⁾ Das liegt für uns mit in dem Bilde des „himmlischen“ Vaters; denn der Himmel wölbt sich über alle Welt und sendet jedem Teil der Welt seine Strahlen (Ps 14, 2; 113, 5 f. Vgl. § 8, 3). Vor allem aber finden wir die christliche Erfahrung in einem Urlaute des israelitischen Gott-erlebens wie Ps 139, 7 ff. ausgesprochen. Die Betonung der Geistigkeit Gottes (Joh 4, 24) und Stellen wie Apgsch 17, 27 f. führen die Linie im NT weiter. Nicht nur Erhabenheit über die räumlichen Schranken ist überall da ausgesagt, sondern vollkommene Herrschaft über den Raum — er wird geradezu ein Mittel der göttlichen Allgegenwart. Darin liegt die Unmöglichkeit, die Allgegenwart im pantheistischen Sinn zu verstehen.

Die theologische Spekulation hat auch hier viel Mühe daran gesetzt, die religiöse Erkenntnis begreiflich zu machen durch metaphysische Erwägungen. Zunächst betonte man mehr wie Augustin die Allgegenwart der göttlichen Substanz (gut neuplatonisch). Auch die altprotestantische Dogmatik²⁾ verstand die *omnipraesentia* als *essentialis*, und zwar nicht nach der Art, wie die Seele den Leib erfüllt, aber zugleich von ihm begrenzt wird (definitive), sondern permeative oder repletive, d. h. so, daß Gott allen Raum umfaßt, ohne irgendwo durch einen Raum begrenzt zu sein. In solchen Distinktionen glaubte das Luthertum eine Stütze für seine Abendmahlslehre zu finden (§ 21), ohne doch die Gotteserkenntnis irgendwie zu fördern. Besser drückt es die christliche Erkenntnis aus, wenn statt der substantiellen die wirkfame Allgegenwart Gottes betont wird. Sie spielte schon bei Augustin und der altprotestantischen Dogmatik neben der substantiellen Allgegenwart eine Rolle, rückt aber erst seit Schleiermacher in den Mittelpunkt. Für Schleiermacher ist auch die Allgegenwart einfach eine Seite der göttlichen Ursächlichkeit, nämlich die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende, schlechthin raumlose göttliche Ursächlichkeit. Neuerdings tritt dafür, entsprechend der voluntaristischen Metaphysik, die Allgegenwart des göttlichen Willens ein. Seeberg z. B. sagt: Der Begriff der Allgegenwart bestimmt sich „genauer dadurch, daß Gott in einem den ganzen Weltzusammenhang als die Einheit seiner Glieder will, somit nicht wechselnd bald hier und bald dort wirksam wird“ (Nähe und Allgegenwart Gottes, S. 12). Allein auch diese Aussage fördert nicht die christliche Gotteserkenntnis, sondern höchstens die besondere Auffassung der göttlichen Immanenz in der Welt, d. h. die Weltanschauung. Richtig ist an all solchen Gedanken nur die Richtung gegen die Auffassung der Allgegenwart Gottes als rein ideelle (*scientia*) oder dynamische (*virtute* — er ist gegenwärtig, wo er will), sowie gegen die deistische Verbannung Gottes in den Himmel, von dem aus er nur durch *operatio* in *distans* eingreifen könne. Denn diese Meinungen werden dem religiösen Gehalt der Allgegenwart nicht gerecht.

Der Allgegenwart entspricht unter dem Gesichtspunkte der Zeit die

¹⁾ Wie den heiligen Gott, so können wir überall auch die Nähe Gottes erleben; daher verbinden die Aussagen über die Allgegenwart besonders eng die beiden Seiten der Gotteserkenntnis.

²⁾ Wiederum in Anlehnung an die mittelalterliche Scholastik.

Ewigkeit. Sie hat ebenfalls eine negative Seite: die Zeiten fassen Gott nicht, er ist erhaben über Anfang und Ende, über die ganze irdische Vergänglichkeit, ist nicht wie der Mensch an ein Nacheinander seiner Wollungen und Handlungen gebunden. Aber wichtiger ist wiederum die positive Seite. Sie hindert es endgültig, die Ewigkeit einfach als eine nach jeder Seite unendlich verlängerte Zeit zu betrachten. Der Fromme versteht Gott als den Schöpfer auch der Zeit, göttliches Leben als zeitbeherrschende ewige Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft sind ihm in Gott allzeit gegenwärtig — obwohl er anderseits das Wirken Gottes nur zeitlich erleben und vorstellen kann, daher wichtige Gedanken eschatologisch ausdrücken muß (§ 14, 2 f.).

Man hat der Ewigkeit Gottes auch einen Rückhalt geben wollen durch die Verbindung mit der Unveränderlichkeit. Allein die Unveränderlichkeit ist mehr ein philosophisches Postulat als eine religiöse Erkenntnis. Gewiß wendet sich auch das religiöse Erkennen gegen eine Ausmünzung der notwendigen anthropopathischen Bildersprache, die Gott wie einen Menschen bald zürnen, bald lieben, bald willkürlich handeln läßt. Die Unveränderlichkeit aber würde mehr als das ausschließen, sie würde die Lebendigkeit, den geschichtlichen Charakter des göttlichen Wollens und Wirkens unverständlich machen, würde Gott in ein starres Prinzip oder in eine starre Substanz, d. h. in einen metaphysischen Gözen verwandeln. Die Unveränderlichkeit wird darum besser ersetzt durch die Stetigkeit Gottes (A. Ritschl). In ihr liegt der Gegensatz zu Willkür und falschem Anthropopathismus, die Betonung der allem Wechsel überlegenen Einheit, und zugleich doch der Hinweis auf den lebendigen Willen. Erst durch diese Zuspißung zur Stetigkeit gewinnt die Zeitüberlegenheit Gottes den rechten positiven Gehalt.

Auszudrücken und rational zu begreifen ist Gottes Herrschaft über die Zeit noch schwerer als die über den Raum. Es fehlen uns Bilder dafür, weil die Zeitform nicht nur wie der Raum unser physisches, sondern auch unser geistiges, auch unser religiöses Leben selbst beherrscht. Ebendeshalb tritt an die Stelle der Ewigkeit so leicht eine bloße unendlich verlängerte Zeit. Am ehesten zeigt das Präsens in Ps 90, 2 oder ein Satz wie Apok 1, 8, was gemeint ist; im übrigen können wir die Bilder nicht entbehren, die lange Zeiten vor Gottes Auge als kurze Augenblicke erscheinen lassen, und die durch ihr Streben, mit zeitlichen Bildern von der Zeit zu abstrahieren, die ganze Schwere der Frage und die Tiefe des Rätsels veranschaulichen.

Augustin u. a. suchten das Verhältnis der göttlichen Ewigkeit zur Zeit verständlich zu machen durch die Bestimmung, daß alles, was je geschehen ist oder geschehen wird, in jedem Augenblick vor Gott stehe, also in ihm ewige Gegenwart sei. Aber dadurch werden doch auch in Gott Augenblicke unterschieden, also es wird auf Umwegen wieder eine Zeitfolge angenommen; will man dem entgehen, so schrumpft die ganze Zeit in einen einzigen Augenblick, d. h. in ein punktuellles Dasein zusammen — das aber wäre mit dem lebendigen Wirken Gottes, vor allem mit seiner Offen-

barung in der Geschichte, unverträglich. Überdies ist in der gleichzeitigen Gegenwart des Vergangenen und Gegenwärtigen eins vergessen, daß nämlich in der Zeitenfolge zum mindesten eine bestimmte Ordnung der Vorgänge liegt, die stete Gegenwart aller Vorgänge also ein ordnungsloses Chaos bedeuten würde. So führen alle Spekulationen nur tiefer in die Rätzel hinein. Es bleibt eine Spannung zwischen der Zeitüberlegenheit, die für unsere Vorstellung mit beharrender Ruhe verbunden ist, und dem lebendigen Wirken, das wir nur in Zeitform kennen.

Die Schwierigkeit findet ihre Beleuchtung auch von der philosophischen Seite her. Nachdem man lange die Zeit- und die Raumform unter gleichen Gesichtspunkten verbunden hatte, betonen heute bedeutende Philosophen den Unterschied. Sie versuchen eine Art objektiven Kern der Zeit, abgesehen von der Zeit als Anschauungsform, herauszuarbeiten; wie etwa Quenstedt einst die *duratio* als positive Seite der Ewigkeit bezeichnete, redet heute *mutatis mutandis* Bergson von *durée*. Aber eine Lösung des Rätsels wird auch hier nicht geboten; denn weder in dem altprotestantischen Gedanken der *duratio*, noch in dem modernen der *durée* können wir abstrahieren von einer Abfolge einzelner Momente; d. h. es bleibt wieder ein zeitlicher Zug.¹⁾ In den Problemen der Ewigkeit und Zeit faßt das Rätzel der weltüberlegenen und doch auch weltbezogenen Heiligkeit sich am hoffnungslosesten zusammen. Die Vernunft gibt keine Lösung.

Ahnungen der Lösung gewinnen wir nur aus der religiösen Verbindung mit dem ewigen Gott selbst: wir werden von ihm in zeitübertreffenden Gestalten der zeitbestimmten Geschichte, vor allem in Jesus, ergriffen und zur Ewigkeit erhoben; wir lernen Vergänglichkeit und Tod als Übergang zu höherem Leben verstehen; wir beginnen in der Entwicklung der Persönlichkeit, in der Geduld und in der Gewißheit der Hoffnung die mit der Zeitform verbundenen Hemmnisse des Lebens zu überwinden; wir entdecken in den logischen, ethischen und ästhetischen Normen etwas, das über allen Wechsel der zeitbedingten Geistesinhalte hinweg allzeit gilt, den logischen, ethischen, ästhetischen Werten einen gewissen Ewigkeitscharakter verleiht (§ 29–31) und so das Erlebnis der Ewigkeit mitten in der Zeit immer aufs neue auszulösen vermag.²⁾

4. Die geistige Unbedingtheit Gottes. Als unbedingt erleben wir Gott, wie auf dem Gebiete der Macht und der zeiträumlichen Ordnung, so auch auf dem des Geistes (Joh 4, 24). Das Denken, Wollen, ästhetische Bilden ist für den Christen nicht schlechthin eigenes Werk, sondern irgendwie von göttlichem Walten getragen. Ja es ist dies in einem besonderen Maße (s. § 29–31), es ist irgendwie ein Ausfluß göttlichen Wesens. Diese Erkenntnis regt sich bereits im Schöpfungsmythos der Genesis in der Erzählung vom Einhauchen des göttlichen Odems in das Gebilde der gött-

¹⁾ Das neue Relativitätsprinzip Einsteins, d. h. der mathematisch-physikalische Beweis, daß es eine absolute Zeit überhaupt nicht gibt, führt die Ewigkeitsfrage vollends über in die religiöse Metaphysik.

²⁾ Von den Lehrbüchern der Dogmatik ist an diesem Punkte besonders erziehbildig: Haering, Der christliche Glaube, 2. Aufl. S. 392 ff.

lichen Hand und in dem Begriff der Gottebenbildlichkeit. Das Christentum konnte auch hier unmittelbar an die uralte Gotteserkenntnis anknüpfen.

Aber all das ist nur die eine Seite des Erlebens. Gott ist nicht nur der Quell unserer logischen, sittlichen, ästhetischen Vernunft, sondern er befißt sie in einer Unbedingtheit, die wir Menschen nur eben zu ahnen vermögen. Wir erfahren nicht nur unsere Schwäche in der Betätigung der Vernunft, sondern auch die Begrenztheit unserer Vernunft selbst. Jeder Mensch lernt sie kennen im Kampf um die Versittlichung seines Lebens und vollends der Kultur; jeder tiefere Denker bezeugt mit Faust: Ich „sehe, daß wir nichts wissen können; das will mir schier das Herz verbrennen“; und jeder Künstler weiß, daß die Schönheit, die er schaut, über sich hinaus weist auf eine höhere Harmonie. Diese Erfahrung unserer Vernunftbegrenztheit löst das Erleben der überragenden Herrlichkeit Gottes auch auf geistigem Gebiet aus — nicht als bloße Forderung und Sehnsucht, oder als Idee der ewigen Aufgabe für uns selbst, sondern als Ahnung wirklichen Bestandes und schöpferischer Lebendigkeit. In diesem Sinne wird gelegentlich auch von dem übervernünftigen, übersittlichen und überästhetischen Wesen Gottes gesprochen, wird in die göttliche ratio das eingeschlossen, was uns als irrational erscheint, und haben die Scholastiker Sätze gebildet wie den, Gott wolle nicht das Gute, weil es gut sei (damit werde das Gute über Gott gestellt), sondern das Gute sei gut, weil Gott es wolle.¹⁾

Dies Erlebnis der göttlichen Unbedingtheit gewinnt nun auf den verschiedenen Gebieten des Geistes eine besondere Gestalt. Im engeren Sinn von Vernunft handelt es sich dabei um das Wissen und die Weisheit Gottes. Beide sind in sich verschieden. Die Allwissenheit läßt sich als Folgerung aus Allmacht und Allgegenwart für die ganze Welt der Dinge behaupten, aber sie wird auch unmittelbar als ein besonderer Zug der göttlichen Heiligkeit empfunden. Das geschieht vor allem, wo es sich um mehr als den äußeren Umfang des Wissens handelt, nämlich um das Durchdringen bis in die Tiefe, etwa in die geheimen Regungen des Menschenherzens (I Sam 16, 7; Ps 139, 1 ff.) oder in das, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, und daher um die irrtumslose Sicherheit des Wissens. Hier stellt sich unwillkürlich das Bild des unmittelbaren Schauens statt des immer nur vermittelten Wissens und des diskursiven Denkens ein, das wir Menschen aus sinnlicher Beobachtung und Verstandestätigkeit haben (Ps 139, 3; I Sam 16, 7).

Anders ist der Gedanke der göttlichen Weisheit orientiert. Hier schwingt nicht wie in der Allwissenheit (und Erhaltung, s. oben Nr. 2) die Rücksicht auf die relativ selbständige Kreatur mit, sondern es herrscht allein die göttliche schöpferische Herrlichkeit, neben der alle menschliche Weisheit nichts bedeutet. Soviel der Himmel höher ist denn die Erde, „sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Ge-

¹⁾ Diese Frage hatte bereits Plato im Eutrophon aufgeworfen. — überdies vgl. unten S. 93.

danken" (Jes 55, 9). Darum heißt Gott im NT „allein weise“ (Röm 16, 27). So ist die Schöpfung und Weltregierung (Ps 104, 24; 139, 14) für den Menschen überall ein Beweis der göttlichen Weisheit; zumal wo des Menschen Wohl und Wehe in Betracht kommt, erlebt er sie bis in die Tiefe, gar oft mit den Schauern der Vernichtung, oft auch mit froher Dankbarkeit für die göttliche Vorsehung und Erlösung (Röm 11, 33 f.; s. § 12). Aber die Weisheit Gottes reicht weiter; sie ist der Ausdruck für die absolute Vollkommenheit Gottes auf intellektuellem Gebiet. Da in solcher Vollkommenheit freilich das intellektuelle Gebiet mit anderen einheitlich zusammenschließt, so versagen hier alle menschlichen Abstraktionen und Grenzen. Das zeigt vor allem der Wahrheitsbegriff, wo er in Verbindung mit Gott tritt. Er wird zum Ausdruck einer Vollkommenheit des Wissens und Wertens, die unnahbar über allem menschlichen Suchen und Wissen steht; er empfängt vor allem auch sittliche Fülle.

Auf dem ästhetischen Gebiet tritt die göttliche Unbedingtheit und Vollkommenheit nicht so deutlich innerhalb der klassischen Urkunden unserer Frömmigkeit hervor, weil erst die Neuzeit gelernt hat, genauer auf dies Gebiet zu achten. Vor allem im AT überwiegt noch so stark das Erlebnis der gebietenden, verzehrenden Majestät, daß höchstens die in sich vollendete Erhabenheit Gottes in das Bewußtsein tritt, nicht auch seine Harmonie und „Seligkeit“. Erst als griechischer und mystischer Geist einströmte, wurde es anders. Vor allem die Begriffe der *beatitudo*, *simplicitas* und *unitas* mußten dazu helfen, Gott als vollkommenen Urquell der Schönheit deutlich zu machen. Denn Seligkeit ist nur verständlich als Frucht innerer Harmonie und Schönheit, und innere Einheit ist das Kennzeichen beider. Vollends als in der Neuzeit das ästhetische Interesse sich selbstständigte, trat auch die ästhetische Seite der göttlichen Herrlichkeit noch klarer an den Tag. Gottes Schaffen ist nicht mehr nur das des gebietenden Herrn, sondern auch das des absolut genialen, des überall den Samen der Schönheit über Welt und Menschen streuenden Künstlers. Und wo Gott abstrakter vorgestellt wird, da vermag erst recht das ästhetische Moment in den Vordergrund zu treten; in Schleiermachers „Reden“ wird Gott geradezu als Harmonie des Universums erlebt.

Für die christliche Gotteserkenntnis tritt in den Mittelpunkt das sittliche Gebiet, und zwar wiederum in Anknüpfung an die israelitische Frömmigkeit, die durch die Propheten nach dieser Richtung vertieft worden war. Das ist ja der Grund, der vielfach zur Beschränkung der göttlichen Heiligkeit auf seine absolute sittliche Vollkommenheit führte. In der sittlichen Forderung, sowohl der allgemeinen des Gewissens (Röm 2, 15) wie der besonderen, durch welche die altlichen Propheten und in abschließender Weise der Christus den tiefsten Sinn der allgemeinen enthüllt haben, erleben wir zumeist und grundlegend den heiligen Gott. Dieses Erlebnis ist so mächtig, daß es einem Kant der ausschließliche Inhalt der Religion werden konnte: Religion ist die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Gerade auch der unendliche Abstand des Menschen von Gott wird hier unvergleichlich klar: selbst der Philosoph Kant, der den Menschen so

stark wie möglich als Vernunftwesen betrachten möchte, kann nicht umhin, angesichts der in Gott begründeten sittlichen Forderung die Ohnmacht des Menschen zu betonen: im Begriff des radikalen Bösen sucht er dem religiös-sittlichen Erlebnis eine philosophische Weihe zu geben. Was sogar im Philosophen gegen den Geist seiner Zeit und seines eigenen Denkens siegreich bleibt, das muß wohl ein notwendiges Hauptmerkmal unseres Glaubens sein. Der Christ glaubt an den unbedingt fordernden, darum auch an den sittlich richtenden Gott. Das allgemeine Kreaturgefühl wird ihm zum Sündenbewußtsein; an diesem Punkte verdichtet sich ihm der Gegensatz zwischen dem weltumfangenen Menschen und dem heiligen Gott bis zu einer Selbstkritik, die an die Grenze des Dualismus führt (s. § 15). Die großen Entwickler des Christentums wie Paulus, Augustin, Luther, wurzeln mit ihrer Frömmigkeit und den Umbildungen des Christentums, die sie anbahnen, in diesem Erlebnis. Umgekehrt wird die Erkenntnis der unbedingt sittlichen Forderung besonders leicht eine Führerin zum christlichen Glauben, nämlich dann, wenn sie der Kristallisierungspunkt wird, an dem allmählich der ganze Umfang des Heiligen als Gotterleben zum Bewußtsein kommt.

Und doch ist die sittliche Unbedingtheit Gottes damit nicht erschöpft. Wenn es sich nur um die unbedingte sittliche Forderung handelte, so wäre damit wohl das Herrenrecht Gottes von einer besonderen Seite aus beleuchtet, aber dem christlichen Glauben wäre nicht genuggetan. Es ist nur eine Seite der ganzen christlichen Erfahrung, die oft sehr stark betont und nach den verschiedensten Seiten hin gewendet werden kann (z. B. zu der kräftigen Heranziehung des Bildes von Lohn und Strafe, oder zu Sätzen wie Lk 17, 10), die aber noch weiter vertieft werden muß. Der christliche Glaube begnügt sich nicht mit dem Satze, daß das Gute gut sei, weil Gott es wolle. Er fügt vielmehr hinzu (wenn man auf diese scholastischen Formeln eingehen will, s. oben S. 91), daß Gott das Gute will, weil es gut ist. Gottes Wille ist das vollkommen Gute, ja er ist der allein vollkommen Gute (Mk 10, 18); die sittliche Forderung entspricht seinem eigenen Wesen, ihre Unbedingtheit seiner eigenen. Neben dem Begriff der alleinigen Gutheit hat die christliche Überlieferung dafür den anderen der Gerechtigkeit. Gott will überall das Rechte; alle menschliche Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit ist immer nur eine ferne Abschattung der göttlichen.¹⁾ Der Inhalt der göttlichen Gerechtigkeit läßt sich darum keineswegs aus dem ableiten, was wir als gerecht empfinden, sondern er ist unendlich gewaltiger: die „Vollkommenheit“ bedeutet hier nicht nur eine Steigerung, sondern eine unendliche Überbietung der menschlichen Gerechtigkeit (Mt 5, 43–48; ähnlich wohl auch die Heiligkeit I Petr 1, 15) — freilich in einer Weise, die es erlaubt, ja verlangt, die Erkenntnis des heiligen, unbedingt weltüberlegenen Gottes aus ihrer Alleinherrschaft zu lösen und in frucht-

¹⁾ Er, der einzige Gerechte,
Will für jedermann das Rechte.
Sei von seinen hundert Namen
Dieser hoch gelobet! Amen! Goethe, Westöstl. Divan.

bare Verbindung zu bringen mit der scheinbar entgegengesetzten Erkenntnis: der seiner Nähe zum Menschen und zur Menschenwelt (§ 12, 1).

§ 12. Die Nähe Gottes

1. **Der Begriff der Nähe Gottes.** Er beginnt neuerdings mit Recht aus der religiösen Praxis in die Glaubenslehre überzugehen.¹⁾ Denn er ist vorzüglich geeignet, die andere Seite der christlichen Gotteserkenntnis zu bezeichnen. Er drückt das spezifisch-christliche Moment kräftig aus und knüpft zugleich an die vorchristliche Religionsgeschichte an. Im Heidentum ist das äußere Herankommen Gottes in der Regel die Bedingung seiner Hilfe; die entwickelte israelitische Frömmigkeit kennt zwar Gottes Allgegenwart, behält aber die Vorstellung der göttlichen Nähe als Bild für seinen Helferwillen bei: „Nähe ist Jahwe denen, die zerbrochenen Herzens sind, und denen, die zerشلagenen Geistes sind, wird er helfen“ (Ps 34, 19; vgl. auch 85, 10; 145, 13–18 u. a.); in dem Gedanken der Bundes-schliefung Gottes mit dem Volk lebt eine ähnliche Vorstellung. Es handelt sich also um die persönliche Nähe, die dem Frommen in der Hilfe Gottes zum Bewußtsein kommt. Dadurch verschiebt sich auch der Rahmen des Begriffs. Der Gegensatz ist nicht mehr die räumliche, sondern ebenfalls die geistige Ferne. Solche geistige Ferne Gottes erlebt der Fromme, wenn er sich von Gott verlassen fühlt; er erfährt keine Hilfe, weder äußerlich durch Machttaten, noch innerlich durch Trost des Herzens oder Stärkung der Kraft; und der Gedanke wird mächtig in ihm, daß der weltüberlegene majestätische Gott ihn sich selbst überläßt oder ihn mit seinem Grimme schlägt. Der Gegensatz zur Nähe Gottes ist also eine besondere Wendung der Heiligkeit; der Mensch erlebt lediglich die – vielleicht vernichtende – Weltüberlegenheit, die Weltferne, die darin liegt. Die Erkenntnis der göttlichen Allgegenwart verschärft nur diese Erfahrung. Gott überall wissen, um sich und in dem eigenen Dasein, und doch seiner inneren Hilfe entbehren, das ist der Gipfel der Ferne; das Kreaturgefühl wird hier zur quälenden Bitternis und zur Verzweiflung am Werte des eigenen Daseins (s. § 15).

Die Vernunft allein führt nicht darüber hinweg zur Erkenntnis der Nähe Gottes, weder in selbständiger Ableitung noch von seiner Heiligkeit aus. Sie erzeugt vielmehr den sogenannten Deismus, der die Weltferne Gottes zum Grundsatz macht. Es müssen besondere Erlebnisse eintreten, wenn der Fromme die Überzeugung der göttlichen Nähe gewinnen soll. Sie liegen etwa in bestimmten geschichtlichen Tatsachen wie der Errettung des Volkes Israel aus Ägypten, oder in Erhörungen des individuellen Gebets; sie liegen aber auch, sogar bereits an einzelnen Höhepunkten des A.T.s, in dem seligen Bewußtsein der religiösen Gottesgemeinschaft selbst, die unabhängig ist von äußerem Glück (vor allem Ps 73, 25 f.). In Verbindung mit solcher Vertiefung steht es, wenn das äußere Unglück nicht mehr

¹⁾ R. Seeberg, Nähe und Allgegenwart Gottes, 1911.

schlechthin als Strafe im Sinne der Vergeltung durch Gottesferne verstanden wird, sondern im Sinne der Erziehung oder überhaupt der Heilsabsicht Gottes (Jes 53, 4 f.), d. h. gerade als Zeichen seiner Nähe.

Damit tritt auch jene Umbildung der göttlichen Gerechtigkeit ein, die bereits unter dem Gesichtspunkt der geistigen Unbedingtheit Gottes (§ 11, 4) erwähnt wurde. Da die Gerechtigkeit sich in der Bestrafung des Sünders erweist, die Bestrafung aber nicht mehr schlechthin als Ausfluß der göttlichen Heiligkeit, sondern in gewissem Sinne zugleich als Beweis der erziehenden und heilschaffenden Gottesnähe erlebt wird, so rückt die Gerechtigkeit mit unter den Gesichtspunkt der Nähe Gottes; sie verliert den juristisch-forensischen Sinn, hört auf, dem Gesetz der Vergeltung zu gehorchen und wird vollends religiös. Der Begriff will sagen, daß Gott kraft seines eigenen unbedingt sittlichen Wesens die Menschen zum Heile führt, d. h. sie zu sich zieht, und zwar mit den Mitteln, die als Vergeltung und Strafe, wie mit denen, die als Lohn oder als Gnade empfunden werden; dann aber ist seine Nähe kein Gegensatz zu seiner Heiligkeit; im Gegenteil, sie wurzelt gerade in der sittlichen Seite der Heiligkeit.

Natürlich bleibt auch in der Bibel, bis ins NT hinein, daneben der naive, menschlich-juristische Begriff der Gerechtigkeit für Gott in Geltung; er liegt zu nahe, um ganz fallen zu können, und behält seinen Wert als Bild für die Strenge der göttlichen Forderung und des göttlichen Wesens. Daher konnte die Theologie bis ins 19. Jhrh. die andere Seite völlig übersehen; auch die altprotestantische Dogmatik bleibt wesentlich bei der iustitia legislatoria und iudicialis (distributiva). Weit tiefer grub Schleiermacher: er bestimmte die Gerechtigkeit als die Eigenschaft Gottes, die uns das Übel als Strafe empfinden läßt, und begründete sie damit immerhin wieder auf das religiöse Erlebnis. Ritschl gab dann den Anstoß, diesen Weg bis zum Ende zu gehen, indem er den Zusammenhang der Gerechtigkeit mit der heilschaffenden Gnade betonte — freilich nun wiederum einseitig, ohne das volle notwendige Verständnis für die zwar in den Hintergrund tretende, aber doch beständig in den Begriff hereinwirkende Heiligkeit Gottes.

Setzt diese ganze Vertiefung der Gotteserkenntnis schon mitten in der israelitischen Frömmigkeit ein, so gibt ihr doch erst die christliche den vollen Haft. Sie läßt in der Anschauung Christi beides erleben, die unbedingt weltüberlegene Heiligkeit und die helfende, beseligende Nähe Gottes. Was im Heidentum und noch im AT, ja in der empirischen Entfaltung des Christenlebens in der Regel getrennt ist, das schmilzt hier an dem begründenden Punkte des Christentums in eins zusammen: derselbe Jesus, der uns die Heiligkeit Gottes gegenwärtig verkörpert, wird doch zugleich als das endgültige, alle Klüfte überbrückende Nahekommen Gottes von uns erlebt. Wir fühlen uns durch ihn tiefer als durch irgend etwas anderes in den Staub gebeugt und doch auch emporgehoben über unser naturhaftes, sündiges Dasein zu dem Gott, der uns will. So wird es dem Christen grundlegend offenbar, daß der heilige Gott zugleich der nahe Gott ist; und diese Gewißheit bleibt nicht auf einzelne Augenblicke beschränkt, sie wird ein dauernder Inhalt des Glaubens, der sich durch immer neue individuelle und allgemeine Erfahrungen bestärkt.

Die Erkenntnis der Nähe Gottes umfaßt demnach mehrere Stufen, von den einfachen Erfahrungen äußerer Hilfe bis zu denen der innersten Gemeinschaft. Gerade dadurch, daß der Begriff diese Abstufung ermöglicht, erweist er sich als geeigneter Oberbegriff für diese ganze zweite Seite der christlichen Gotteserkenntnis, als umfassender Gegenbegriff zur Heiligkeit.

2. Gott als die Liebe. Ist die Erkenntnis der Nähe Gottes für den Christen völlig in dem Eindruck Jesu auf den sündigen Menschen verankert, so muß hier sofort mit dem Mittelpunkt dieser ganzen Erkenntnis begonnen werden, mit dem Satz: Gott ist Liebe (I Joh 4, 8). Er ist im ganzen NT lebendig, von der Predigt, dem Wirken und Sterben Jesu bis zu Paulus und dem 4. Evangelium. Und er ist auch spezifisch christlich. Denn die israelitische Frömmigkeit erhebt sich bei ihrem Erlebnis der Nähe Gottes doch nicht zu einer so grundlegenden, den ganzen Gottesgedanken umwandelnden Bestimmung, und andere Religionen erreichen erst recht nicht diese Höhe.

Freilich kommt hier alles auf das Verständnis der Liebe an. Soll einfach das in höchster Steigerung auf Gott übertragen werden, was wir Menschen unter Liebe verstehen, so ergibt sich ein triviales Zerrbild der christlichen Erkenntnis voll Sentimentalität und Schwäche. Da uns das Wort „Gott“ zur abgegriffenen Münze geworden ist und nicht wie dem jüdisch erzogenen Urchristen oder noch Luther unwillkürlich, schon durch seinen eigenen Klang, die Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät erweckt, so werden wir am besten jenen Satz ergänzen: der heilige Gott ist Liebe. Erst so spricht der Satz die Paradoxie aus, die in der christlichen Erkenntnis liegt und die niemals durch vernünftige Ableitung, sondern wie aller Glaube an die Nähe Gottes (§ 12, 1) allein aus dem Erlebnis zu begründen ist: der Einzige, der frei von allen Verstrickungen sich selbst in ewiger Seligkeit genug sein könnte, ist vielmehr Liebe.

Jesus selbst beugt jeder Sentimentalisierung und Trivialisierung der göttlichen Liebe vor, indem er sie nicht zum Nachbild, sondern zum Vorbild der menschlichen macht (Mt 5, 43–48); und in seinem Wirken und Streben fand die Christenheit seine Botschaft restlos verwirklicht. Nicht wir übertragen die unter Menschen übliche Liebe auf Gott, sondern „darin stehet die Liebe, daß Gott uns geliebt hat“ (I Joh 4, 10). So kehrt der Liebesgedanke sich gegenüber dem antiken und allgemein menschlichen um; die Liebe wendet sich nicht vom Schwachen an den Starken, vom Unvollkommenen an den Vollkommenen, um in ihm Ruhe und Kraft zu finden; sie geht vielmehr vom Vollkommenen, Starken zum Unvollkommenen, Schwachen, um zu helfen und emporzuheben, aus dem ερωε wird die ἀγάπη.¹⁾ Darum kann Gottes Liebe universal sein; sie richtet sich auch, ja gerade auf die Bösen und Ungerechten, d. h. auf seine Feinde. Solche

¹⁾ Die eingehendsten Erörterungen darüber finden sich in der Gegenwart bei einem Philosophen: M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, 1915, I. Band, 116 ff.; *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, 1913. — Natürlich kennt auch die Antike die Liebe der Eltern zu den Kindern, aber ihre Gesamtauffassung wird dadurch nur wenig beeinflusst.

Liebe ist weder ein Begehren und Streben, noch schwachherzige Nachgiebigkeit, sondern höchste unbedingte Überlegenheit und Stärke. Sie hat etwas Übermenschliches und bedeutet, in all ihrer Tiefe erfasst, etwas unendlich Erhabenes; sie führt also in die irrationale überweltliche Seite unsers Gotterkennens, zu seiner Heiligkeit zurück, darin das Gegenstück zur Gerechtigkeit, die von dem heiligen zum nahen Gotte überleitete.

Im einzelnen ist der Sinn dieser Liebe früher wenig erörtert worden. Auch Schleiermacher begnügt sich mit einer sehr formalen und allgemeinen Angabe; er nennt die Liebe die „das Gottesbewußtsein erneuernde und vollendende Mitteilung“ (Glaubenslehre § 166, 1). Andere bestimmten sie ähnlich allgemein als die Selbsthingabe Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen. Erst Riischl weckte mehr Teilnahme für die Erklärung des Begriffs. Ihm ist Liebe der stetige Wille, der eine andere Person „zur Erreichung ihrer eigentlichen Bestimmung fördert, und zwar so, daß der Liebende darin seinen eigenen Endzweck verfolgt“ (Unterricht, 3. Aufl., § 12); an anderer Stelle betont er noch, daß dabei das Gefühl für den Wert des Objekts als Motio wirkt (Rechtfertigung und Versöhnung, III. Bd. 3. Aufl. S. 260 ff.). In solcher Weise verfährt man heute fast überall. Haering z. B. nennt Liebe „Gemeinschaftsuchen aus Wohlwollen und Wohlgefallen in Hingabe und Aneignung zur Verwirklichung gemeinsamer Zwecke“ (Glaube, 2. Aufl. S. 266). Wir werden am besten dreierlei in der göttlichen Liebe betonen: Gott wertet den Menschen nicht nur als Mittel wie die übrige Kreatur, sondern trotz seiner Sünde als Zweck; er hebt den Menschen in seine Gemeinschaft empor und führt ihn kraft dieser Gemeinschaft zur Höhe seiner Bestimmung, die in der Mitarbeit an seinem Reiche liegt; das aber ist nicht Willkür, sondern wesentlicher Ausfluß seiner Gottheit selbst.

So wird denn die Herstellung der Gemeinschaft mit den Menschen das eigentliche Merkmal seines Liebeswirkens.* Damit erhält dieses einen geschichtlichen Charakter. Wahre Gemeinschaft verwirklicht sich nie auf eine Weise, die mit naturhaften Bildern gekennzeichnet werden könnte, also nicht, wie der Katholik meint, durch „Eingießung“ von Gnaden oder Tugenden, nicht durch sakramentale Kanalisierung des göttlichen Wirkens, aber auch nicht auf den Wegen der Mystik, die irgendwie eine substanzielle Verbindung Gottes mit den Menschen will, oder als Herrschaft eines Prinzips in uns. Die Liebe, die uns in Jesus begegnet, will nur auf dem Wege persönlicher geschichtlicher Gemeinschaftsbildung die Kluft zwischen dem heiligen Gott und den sündig-kreatürlichen Menschen überwinden, will darum persönliche Annahme hervorrufen und muß darum ihre Grenze finden, wo diese Annahme endgültig ausbleibt. Ihre Kraft liegt nicht im naturhaften Zwang, sondern in der Selbstaufopferung und Hingabe, die den andern innerlich gewinnt, also im Tode Jesu ihren Gipfel erreicht (Röm 8, 32). Hier vor allem erkennt der Glaube Gott als den uns persönlich Nahen, nicht als eine mit uns verschmolzene Substanz oder in uns verwirklichte Idee.

Darum verwendet er alle menschlichen Liebesgemeinschaften als Bilder der göttlichen Liebe: Bräutigam, Freund, Mutter und Vater. Im Vaterbilde sammelt sich die Erkenntnis der göttlichen Liebe am stärksten und

zeigt dabei am interessantesten die Verwertung wie die Sprengung des religionsgeschichtlichen Erbes. Auch das Heidentum nannte einen Gott gelegentlich den „Vater der Götter und Menschen“. Aber es dachte dabei an die Schaffung oder Belegung des natürlichen Daseins. Das Christentum geht darüber weit hinaus. Es sieht Gottes Vatertum nicht in erster Linie in seinem Schöpfertum verwirklicht, sondern in der Liebe, die den Menschen in seine Gemeinschaft und in die Mitarbeit an seinem Reiche emporheben will. In demselben Sinne, wie schon Israel Gott nicht Vater nannte als den Urheber seines natürlichen Daseins, sondern als den, der ihm in der Geschichte seine besondere religiöse Stellung gegeben hat (Ex 19, 5 ff.; Jes 40 ff.), nannte die Urchristenheit Gott den Vater ihres Herrn Jesu Christi und nennt der Christ Gott seinen Vater (§ 8, 3; 13, 1).

Sofern aber die Liebe in ihrer empirischen Verwirklichung bei den Menschen auf die verschiedensten Zusammenhänge und Zustände stößt und dabei stets unter Verzicht auf alle Zwangsgewalt die freie Hingabe des Menschen an die Gemeinschaft mit Gott erwirken will, differenziert sie sich für das menschliche Bewußtsein. Daher ergibt sich eine ganze Fülle besonderer Ausdrücke, wie schon für die ahnende Erkenntnis des A.T.s, so erst recht für die vollere des Christentums.

Überaus häufig ist z. B. der Begriff der Barmherzigkeit; er bezeichnet die Liebe, sofern sie sich an Leidenden und Unglücklichen erweist. Doch ist er besonders stark anthropopathisch und bedarf daher der ehrfürchtigsten Vorsicht. — Wichtiger ist der Begriff, der die Beziehung der Liebe auf die Menschen als Sünder betont: die Gnade. Er ist der Niederschlag des Erlebnisses, daß der kreatürliche und vor allem der sündige Mensch sich unfähig zum Guten und zur Gottesgemeinschaft weiß und daher die dennoch ihm zugewandte göttliche Liebe als unerdient, als paradox, als unendlich groß empfindet. Deshalb tritt der Begriff gern da auf, wo das Bewußtsein der Kreaturhaftigkeit und Sünde am tiefsten und umfassendsten wirksam wird: wie schon in manchen Kreisen des erilischen und nach-erilischen Judentums (z. B. Ps 103, 8; Neh 9, 17), so vor allem bei Paulus, Augustin und Luther. Hier wird die Erfahrung und Erkenntnis der Gnade geradezu das Hauptmerkmal der christlichen Gotteserkenntnis, das in anderen Religionen höchstens Vorbereitungen und Anklänge hat. Sie steht im Gegensatz zu allem Stolz der Kreatur auf ihr Wollen und Können, zu allem Moralismus und Eudämonismus; sie hebt uns zu dem Gotte empor, der seinen Liebeszweck gerade auf dem Boden der Kreaturhaftigkeit und Sünde, gegen alle von da ausgehenden Widerstände zum Siege führt. — Im einzelnen färbt sich das Erlebnis der Gnade wieder verschieden, je nach den empirischen Zusammenhängen. Sie erscheint als Geduld oder Langmut oder Treue, sofern sie an dem Menschen trotz seiner Gottfeindschaft festhält, ihm auf immer neuen Wegen nahe kommt und ihrerseits die einmal begonnene Gemeinschaft durchführt, auch wenn der Mensch sie immer von neuem verfehlt. In der Gnade und diesen ihren besonderen Anwendungen tritt der überweltliche, heilige Charakter der göttlichen Liebe besonders deutlich ans Licht.

3. Die Güte und Vorsehung Gottes. Hat der Mensch die Gewißheit, daß Gott als die Liebe ihn selber will, so festigen und vertiefen sich dadurch gewisse Einblicke in Gottes Nähe, die in gewissem Maße auch außerhalb des Christentums gewonnen werden.

Die antike Philosophie, die religiöse Motive eng in ihr Denken verwob, erhob sich vor allem in Plato und dem Stoizismus (Seneca, De providentia) bis zu der Idee der Vorsehung. Vor allem aber ist die israelitische Frömmigkeit hier wichtig. Sie preist an zahlreichen Stellen die Güte Gottes: „Er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich“ (Ps 118, 1), „die Erde ist voll deiner Güter“ (Ps 104, 24), „Leben und Wohltat hast du an mir getan“ (Hiob 10, 12). Von dem allgemeinen Gedanken der Güte kommt man zu dem inhaltschwereren der Vorsehung. Der Fromme erkennt nicht nur, daß Gott wie für Lilien und Vögel, so erst recht für ihn sorgt (Mt 6, 25 ff.; 10, 28 ff.) und aus der Not errettet (Ps 50, 15), sondern er weiß, daß ein Plan Gottes über seinem Leben waltet; er weiß es nicht nur im dankbaren Genusse des Glücks, sondern gerade auch mitten im Unglück (Ps 23; 37, 4 f.). Am höchsten schwingt sich diese Gewißheit, wenn die Frommen sogar im Untergang ihres Volkes den Heilsplan Gottes erkennen und dabei einerseits den Gedanken der erziehenden Strafe, anderseits den des leidenden Gottesknechts gestalten (Jes 53). Freilich zeigt das Hiob-Buch, wie schwer auch den frommen Israeliten ein solches Erlebnis wird.

Für den Christen nun steht, was einzelne Israeliten in besonderem Erleben gewannen, von vornherein im Mittelpunkt. Denn sein Glaube bildet sich an dem Schicksal Jesu. Leiden und Tod des Erlösers wird sein wichtigstes Erlebnis und damit der Orientierungspunkt auch für seine Erkenntnis des göttlichen Weltwirkens. Er sieht Religions- und Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Liebe, die am Kreuze sich offenbart, als eine allmähliche Vorbereitung und Verwirklichung ihrer Herrschaft über die Menschen und damit der wahren Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. So gibt die Erkenntnis der göttlichen Liebe dem Gedanken der Vorsehung eine besondere, neue Tiefe. Paulus zieht in dem gewaltigen Zusammenhang von Röm 8 die Folgerung mit aller Schärfe und Kraft: welcher auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? (8, 32). Die Erkenntnis, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen (8, 28), wird geradezu eine Hauptfrucht des Kreuzes für die Christenheit, ein notwendiger Ausdruck des christlichen Glaubens. Damit erhebt sich im Christentum der Gedanke der göttlichen Vorsehung grundsätzlich über den allgemeineren der göttlichen Güte (s. unten); er wurzelt in dem Erlebnis des Christen, daß Gott ihm im Leiden Jesu und dann im eigenen Leiden am nächsten ist, und wird zu der Erkenntnis, daß Gott wie die Menschheit überhaupt so jeden Einzelnen mit allen Mitteln seiner Weltregierung, vor allem aber mit dem innerlichsten der opfernden Liebe in seine Gemeinschaft zieht.

Freilich hat gerade der Vorsehungsglaube diese Verbindung mit dem Mittelpunkt des Christentums und darum seine Unterscheidung von dem

Gedanken der Güte nicht immer gewährt. Weil er in allgemeiner Form auch im AT und im edleren Heidentum austauscht, erschien er wenigstens zu einem guten Teil als Erkenntnis der natürlichen Vernunft, darum als *articulus mixtus*. Diesen Stempel trägt die altprotestantische Teilung der *providentia in generalis* (gegenüber aller Kreatur), *specialis* (gegenüber allen Menschen), *specialissima* (gegenüber den frommen Christen). Hier ist nur die letzte Art der Vorsehung eine spezifisch christliche Erkenntnis, während die beiden ersten als durch Natur und Vernunft offenbart, d. h. als allgemeingültig erscheinen; und die Aufklärung verstärkt diese Fassung. Das aber ist wider den Geist der christlichen Erkenntnis und wider die Tatsachen. Heute ist der Einblick in die Härte und Kraftvergeudung der Natur wie in die Vernunftwidrigkeit vieles Geschehens so groß, daß ein natürlicher Vorsehungsglaube sich nur im Sinne des Fatalismus und Determinismus aufrechthält (§ 32–34). Ritschl war es vor allem, der das christliche Motiv gegenüber der orthodoxen und aufklärerischen Verkehrung wieder betonte. Er griff auf reformatorische Stellen wie die der *Confessio Augustana* XX 24. 37 zurück: *qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit Deum, scit se ei curae esse . . . non est sine Deo sicut gentes*. Und in seiner eigenen Theologie widmete er dem Vorsehungsglauben als einer Folge der Veröhnung ungewohnte Sorgfalt; er erklärte geradezu den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes als „die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt“ (Unterriht § 51; s. unten § 27, 2).

Der Gedanke der göttlichen Vorsehung umfaßt, genauer betrachtet, zwei konzentrische Kreise. Zunächst handelt es sich um die individuelle Vorsehung, durch die der Einzelne sich zu Gott geführt weiß, darüber hinaus aber um die Erkenntnis, daß Gott die Geschichte der Menschheit zu demselben Ziele leitet wie die des Einzelnen; die individuelle Vorsehung erweitert sich zu der Gruppenvorsehung, die den Gang der christlichen Gemeinde zu seinem Ziele führt, und endlich zu der universalen Vorsehung, die aus der Menschheit das Reich Gottes schafft. In dieser dreifachen Vorsehung erkennt der Christ die Offenbarung und Verwirklichung der göttlichen Nähe.

Die Vorsehung, vor allem die universale, führt unwillkürlich zu dem Gedanken der göttlichen Weltregierung. Gehört dieser als rein formaler Gedanke, verwandt mit dem der Erhaltung (§ 11, 2), zunächst auf die Seite der Heiligkeit, so gewinnt er nun durch das Erlebnis der göttlichen Nähe einen bestimmten Inhalt. Man darf geradezu sagen, daß er inhaltlich von dem der Vorsehung verschlungen und aus einem schreckenden Merkmal der unentrinnbaren Allmacht in die aufrichtende Gewißheit der steten Nähe Gottes umgesetzt wird. Die Weltregierung wird diejenige Tätigkeit Gottes, die den gesamten Weltlauf trotz allem menschlichen Widerstreben zu dem Ziele seiner Vorsehung lenkt, d. h. zu der Aufrichtung seines Reichs. Freilich steht der Glaube in der Einzelanwendung dieser Erkenntnis allenthalben vor Rätseln. Die altprotestantische Dogmatik hat sie erleichtern wollen durch Aufweis der Mittel, durch die Gott trotz der Sünde und den

Weltwiderständen seinen Willen auf das Ziel der Vorsehung hin verwirklicht. Allein die vier modi gubernationis, die sie dabei lehrt, bringen uns nicht weiter. Wenn dabei z. B. die *permissio*, die Zulassung des Bösen, genannt und besonders viel erörtert wurde, so ist diese doch allzusehr nach menschlicher Art gedacht und verträgt sich weder mit der Heiligkeit noch mit der Liebe Gottes, die auch in dem scheinbar nur „Zugelassenen“ lebendig wirksam ist (Gen 50, 20; Apgsch 4, 27 f.). So will die ganze Lehre von den modi gubernationis die Schwierigkeiten gut scholastisch durch begriffliche Distinktionen lösen.

An diesem Punkte erst können wir die Erkenntnis der göttlichen Güte richtig erfassen. Aus dem Dank für den Reichtum der natürlichen Gaben Gottes geboren, ist sie vom AT her auch im Christentum häufig ganz allgemein gewendet worden (s. oben). Eine besondere Zuspitzung liegt schon in der Erkenntnis, daß dem um das Reich Gottes Ringenden auch die Güter der Welt zufallen werden, deren er bedarf (Mt 6, 33), und daß Gott es dem Frommen zuletzt doch wohlgehen läßt (Ps 37, 37). Der Christ aber verbindet den Gedanken der Güte noch enger mit dem der Vorsehung. Es handelt sich nicht nur um Erhaltung und Genuß der Lebensgüter, sondern um die Erkenntnis, daß in der Ausstattung mit diesen Lebensgütern ein Erweis der göttlichen Nähe und darum eine Förderung unserer innersten Entwicklung auf Gott hin liegt. Je mehr wir dies erkennen, desto stärker treten dabei neben den natürlichen Gütern die geistigen in den Vordergrund, vor allem die geistige Ausstattung des Menschen selbst, die ihn aus dem Bereich der Natur heraushebt, ihm sein Gotterleben und die Erreichung des vorsehungsmäßigen Zieles ermöglicht. So rückt die Güte mit unter den Gesichtspunkt der Vorsehung; es zieht ein teleologisches Moment und damit eine Verstärkung des Bewußtseins der göttlichen Nähe in das Erlebnis der Güte hinein und erhöht dadurch seine religiöse Fruchtbarkeit.

Freilich müssen wir uns bei der Erkenntnis der Vorsehung und Güte wie der Liebe Gottes der Tatsache bewußt bleiben, daß die Nähe Gottes niemals vernunftmäßig erwiesen werden kann, sondern immer aufs neue dem Glauben offenbar werden muß. Sie wird stets in Spannung stehen zu den zahlreichen Eindrücken der Natur und der Geschichte, in denen wir Gottes Nähe nicht zu fassen vermögen. Alle Versuche der Vernunft, in einer Theodizee über diese Spannung hinwegzuhelfen, bleiben vergeblich; auch ein genialer Versuch wie der von Leibniz (*Essai de Théodicée*, 1710) konnte die Welt nicht als die beste aller möglichen Welten und als in diesem ihrem Sosein notwendig erweisen. Doch kann das Problem hier nicht in seiner ganzen Breite erörtert werden. Die Motive der Theodizee, die in Wirklichkeit mehr ein Ringen um religiöse Weltanschauung, d. h. um das christliche Verständnis der Freiheit und der Weltzusammenhänge, als eine Rechtfertigung Gottes enthalten, werden uns später beschäftigen müssen (§ 29 – 34). Im Zusammenhang der Gotteserkenntnis kann es sich nur darum handeln, die Frage der Theodizee als eine Frage der Gotteserkenntnis zu erfassen. Sie ist es in negativem wie in positivem Sinn. Der Drang, Gott „rechtfertigen“ zu wollen, entsteht niemals in einem selbst-

gewissen, gotteinigen Glauben; er zeugt an sich davon, daß der Glaube sich in eine bloße Verteidigungsstellung gegenüber andersartigen Eindrücken zurückgezogen hat und die Entscheidung über seine Richtigkeit bei Vernunftabwägungen zu suchen beginnt. Darin aber liegt eine grundsätzliche Entgleisung. Helfen kann nur eine Belebung des Glaubens selbst und eine Klärung des religiösen Bewußtseins über die Antworten, die es aus sich heraus auf die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Vorsehung und Weltregierung zu den als widergöttlich erscheinenden Vorgängen gibt. Die erste Antwort liegt in dem Hinweis auf die Heiligkeit Gottes (Hiob 38): sie schließt eine grundsätzliche Überationalität und eine Absolutheit der Setzung in sich ein, die uns überall da, wo sie nicht durch die Erfahrung der göttlichen Nähe innerlich zugänglich wird, als „verzehrendes Feuer“ (in unfrommen Augenblicken als Willkür oder Härte) erscheinen muß. Die andere Antwort liegt bereits in dieser angedeutet: je häufiger und stärker wir die Nähe Gottes in Jesus und der Gemeinde, im eigenen und im Weltenschicksal erleben, desto mehr weicht die scheue Anbetung der göttlichen Heiligkeit der Gewißheit, daß auch des heiligen Gottes Wesen Liebe ist, und daß die Vorsehung auch über unverstandenen Zügen der göttlichen Weltregierung waltet. So hat die Entfaltung des Glaubens im Ringen mit dem widerstrebenden Weltstoff eine unendliche Aufgabe, die den Glauben selbst und das Menschenherz lebendig machen hilft.

4. Die Engel. Die Engelvorstellung spielt an zahlreichen Stellen der Bibel eine Rolle. Aber die Engel treten dabei niemals selbständig auf; sie sind vielmehr stets entweder Vermittler zwischen Gott und Menschen (im Dienste der durch die Vorsehung geleiteten Weltregierung) oder eine Veranschaulichung der göttlichen Herrlichkeit (Jes 6). Und diese ihre Funktionen sind weder eine besondere Erkenntnis der nlichen noch der alllichen Frömmigkeit, sondern sie treten überall in der gesamten Religionsgeschichte hervor. Darum nötigte auch die Darstellung der christlichen Gotteserkenntnis nirgends zu ihrer Erwähnung. Wenn die alte Dogmatik trotzdem eine ganze Lehre über die Engel (ihre Natur, ihren Zustand, ihr Geschäft) entwickelte, so gehörte sie dabei nicht der Erkenntnis des Glaubens, sondern ihrem äußerlichen Biblizismus. Darum bedarf es keiner Auseinandersetzung mit ihr. Schon Schleiermacher hat das Ergebnis der dogmatischen Erörterung richtig gezogen: die Engelvorstellung trägt weder eine innere religiöse Notwendigkeit noch einen Widerspruch mit unserem Glauben in sich; sie kann daher der Sprache des Glaubens erhalten bleiben, darf aber unser religiöses Leben nicht irgendwie leiten oder beeinflussen wollen.

Tatsächlich ist sie trotz ihrer dogmatischen Entwertung der Sprache des Glaubens erhalten geblieben. Nicht nur die Stellung der Bibel und die kirchliche Überlieferung hat das bewirkt, sondern der sinnbildliche Wert, der in der Engelvorstellung liegt. Er leitet von vornherein ihre Gestaltung, in der biblischen wie in der Fremdreigion, und weckt ihr immer neue Liebe, immer neue Pflege, zumal in solchen Lebensaltern, Volksschichten und Individualitäten, in denen die Frömmigkeit sich weniger mit dem abstrakten grundsätzlichen Denken, als mit der gestaltenden Phan-

tasie vermählt. Da drückt sie gerade die Verbindung von Heiligkeit und Nähe Gottes anschaulich aus, die den lebendigen Gottesglauben kennzeichnet. Die um den himmlischen Thron gescharte Engelwelt veranschaulicht die überirdische Erhabenheit und Machtfülle Gottes, die sich nicht in Natur- und Menschenwelt erschöpft, sondern ungezählte Möglichkeiten anderer Welten wie anderer Wirkungsmittel in sich schließt; sie ist also ein Gegengewicht gegen alle anthropozentrische und geozentrische Verzerrung des Glaubens (so heute vor allem Wendt und Schlatter). Aber ihre Glieder bringen doch auch uns Menschen Gottes Botschaft und vollziehen sein Werk unter uns, sind also Werkzeuge seiner Offenbarung und Regierung. Freilich sehen wir bei alledem wieder, daß die christliche Frömmigkeit der Engelvorbildung an sich nicht bedarf: die Nähe Gottes ist uns durch Jesus und die Gemeinde, der Gegensatz zu allem Geo- und Anthropozentrismus aber durch das moderne Weltbild mit seiner Unendlichkeit und Härte so lebendig, daß die alten heidnisch-israelitischen Mittel ihrer Darstellung ihre Bedeutung verlieren. Vor allem die Nähe Gottes stellen die Engel dem Christen heute nur kraft der biblischen Überlieferung und pädagogischen Anpassung dar; der reife christliche Glaube wird von sich aus höchstens die überirdische Heiligkeit Gottes in ihnen ausdrücken wollen.

In alledem aber liegt kein Urteil über die Existenz der Engel. Weder der christliche Glaube, noch die Vernunft besitzt ein Mittel, sie zu behaupten. Gar ihre Eingliederung in unser Weltbild, etwa ihre von Biblizisten und Neuorthodoxen versuchte Verbindung mit den Naturkräften oder mit den Ideen, ist wertlos für den Glauben wie für das Verständnis der Welt. Die Glaubenslehre kann daher die Engel nur im Sinne der Zulassung behandeln oder im Sinne der Wachsamkeit gegenüber der unchristlichen Verselbständigung der Engel, die im orientalischen und katholischen Christentum zu ihrer religiösen Verehrung geführt hat. — Über die bösen Engel s. § 15, 5.

§ 13. Die Persönlichkeit Gottes

Über die Persönlichkeit Gottes gibt es keine besondere Aussage in Bibel und Bekenntnisschriften. Sie ist vielmehr in den übrigen Aussagen, also in der Erkenntnis seiner Heiligkeit und seiner Nähe, mit enthalten. Trotzdem müssen wir sie gesondert behandeln. Und zwar aus zwei verschiedenen Gründen. Zunächst deshalb, weil sie seit einem Jahrhundert auch innerhalb des Christentums lebhaft bestritten worden ist und wir uns mit diesen Bestreitungen auseinandersetzen müssen. Dann aber auch, weil ihre Erörterung manche Seiten der Gotteserkenntnis hervortreten läßt, die sonst weniger zur Geltung kommen. Wären sie von Anfang an herausgearbeitet worden, so würde vielleicht innerhalb des Christentums kein Streit über die Persönlichkeit Gottes entstanden sein.

1. Der Sinn der Aussage. Wenn die Persönlichkeit Gottes schon in den bisherigen Aussagen mit enthalten ist, so müssen wir sie zunächst als ein Element seiner Heiligkeit verstehen. Das ist unter verschiedenen

Gesichtspunkten möglich. Vor allem führt die Weltüberlegenheit Gottes zu seiner Persönlichkeit. Weltüberlegenheit ist in erster Linie Überlegenheit über die Natur und damit über das Reich des Unterpersönlichen. Gewiß tritt dazu auch die Überlegenheit über das Menschentum, das in persönlichen Formen gegeben ist. Aber sie hat nicht denselben Sinn wie jene. Denn dem heiligen Gotte werden Züge beigelegt, die ihm eine engere Beziehung zum Menschentum als zur Natur verleihen: Gott ist Geist (Joh 4, 24); und was sich an besonderen Anwendungen seiner Heiligkeit auf seine Weltbeziehung nennen ließ, von der allmächtigen Herrschaft über die Welt bis zur geistigen Unbedingtheit, das bestätigt seine Geistigkeit. Nun kennen wir aber lebendig schaffenden Geist nicht anders als irgendwie in persönlicher Form, d. h. in der selbständigen zielbewußten Beherrschung der geistigen Funktionen, die der Persönlichkeit im Gegensatz zu traum- und fieberhaften oder Berauschungszuständen eignet; zumal Züge wie sittliche Gutheit und Gerechtigkeit verlieren ohne sie ihren Sinn. Vielleicht ließe der logische Geist sich unpersönlich denken, rein als Idee, Begriff und Prinzip. Aber erstens ist Gott mehr als logischer Geist — er ist gebietender Wille. Zweitens ist logischer Geist eine bloße Abstraktion, der keine eigene Lebendigkeit zukommt; schöpferisch wirkt auch die Idee nur in persönlichen Menschen, indem sie durch diese tätiger Geist wird. Schaffender; tätiger Geist — das eben ist die Persönlichkeit, die alle Reize und Triebe selbsttätig aufnimmt, sie der organischen Einheit des selbstbewußten Ich eingliedert und diesen ganzen Reichtum unter Preisgabe aller egozentrischen Motive stetig auf höchste Werte richtet. Erheben wir Menschen uns nur zum Ringen um solche Persönlichkeit, so sind wir desto gewisser, in diesem Ringen den heiligen Gott als vollkommene und unbedingte Persönlichkeit zu erleben.

Von anderer Seite kommen wir zu derselben Erkenntnis. Wir stießen mehrfach auf die Tatsache, daß der Glaube eine gewisse Freiheit der Kreatur kennt (§ 11, 2; 12, 3) — wie aber ist diese angesichts des heiligen Gottes möglich? Die Persönlichkeit bietet das einzige Mittel der Veranschaulichung dafür; denn je reiner und überragender sie ist, desto mehr versucht sie unter Verzicht auf allen äußeren Zwang die Freiheit und Selbständigkeit der anderen zu beleben, verbindet sie ihren Einflußkreis zu freier Gemeinschaft. Ja weiter: die Persönlichkeit ist das beste Beispiel für die innere Beherrschung des ihr zugehörenden Stückes Natur, ohne mechanischen Zwang, ohne Durchbrechung der natürlichen Kausalität; sogar über fremde Natur weiß sie zu herrschen, wie die Wissenschaft von der Hypnose, Suggestion u. a. uns immer deutlicher enthüllt. Wird nicht von da aus auch die göttliche Herrschaft über Mensch und Natur zwar nicht begreiflich, aber anschaulich?

Und endlich ist die Persönlichkeit die Form, in der uns ein undurchschaubares, unbegreifliches Geheimnis am sichersten Verehrung abzwingt. Rätsel der Natur und der Ideenwelt versuchen wir mit aller Kraft zu lösen; sie sind uns Aufgaben für den Verstand und für das eingeborene Herrschaftsstreben. Das Geheimnis der Persönlichkeit dagegen fordert nicht

Enthüllung oder Beherrschung, sondern Zurückhaltung und Ehrfurcht; in heiliger Ferne fühlt zumal der mühsam ringende Mensch den reiferen, der Durchschnittsmensch die genialen Geister über sich schweben. So kann denn auch der Glaube nicht anders als den heiligen Gott personhaft denken, der ihm nicht Erkenntnis- und Beherrschungstreiben, sondern Andacht und Verehrung weckt.

Erst recht bezeichnend ist das Moment des Persönlichen für das christliche Erlebnis der Nähe Gottes. Sie faßt sich für uns Christen im Erweis seiner Liebe zusammen. Liebe aber ist geradezu die höchste Steigerung des Persönlichen, noch mehr als Herrschermacht und Wille. Denn sie lebt von der Überwindung des naturhaften Daseinsgrundes im Menschen, ist straffste innere Einheit des sich selbst beherrschenden Lebens, ist Hingabe nicht nur an hohe Werte überhaupt, sondern an die Förderung fremden persönlichen Lebens im besonderen; so gibt es Liebe nur im Verhältnis von Person zu Person. Ebendeshalb spricht der Christ die Erkenntnis der Nähe Gottes am liebsten im Vaterbilde aus (§ 8, 3; 12, 2). Der Gott, der sich in höchstpersönlichen Menschen, vor allem in der opfernden Liebe Jesu offenbart, läßt sich nicht anders als in solchem Bilde nennen. Ersatz durch Bilder des natürlichen Lebens, sei es der tierischen Mutterinstinkte, sei es der Anziehung und Affinität, ist unmöglich; mögen Dichter und dichtende Philosophen diese Kräfte mit der Liebe zusammen schauen — die Verbindung wäre doch nur in dem Sinne möglich, daß sie Vorstufen, nicht daß sie die Vollendung der Liebe sind; dem Geheimnis der göttlichen Liebe aber werden wir nur durch Bilder aus der höchsten Steigerung empirischer Liebe gerecht.

Ebensowenig gelingt es, aus der Erkenntnis der göttlichen Vorsehung und Güte den persönlichen Zug hinwegzudenken. Nicht einmal dann ist es möglich, wenn wir nur die in ihr waltende Zielstrebigkeit, die Teleologie ins Auge fassen. Denn die Art von Teleologie, die wir in der unpersönlichen Natur beobachten können (Entwicklung, s. § 33), ist viel zu unbestimmt, formal und allgemein, als daß sie Bildstoff für die Gotteserkenntnis liefern könnte; sie bedarf für sich selbst beständig der Erläuterung von der Teleologie des persönlichen bewußten Willens her. Gar die Lenkung des individuellen und des Weltenschicksals auf die Ziele hin, die von der Liebe Gottes bestimmt sind, fordert unbedingt bewußtes, persönliches Wollen. Auch Prinzipien, die etwa unbewußt von Gott her die Welt durchwalten, würden nicht genügen; denn wir wissen, wie wenig solche Prinzipien oder Gesetze, auch die besten, den Menschen auf die Höhe seiner Bestimmung emporheben können: nur persönliche Aufopferung und Fürsorge ist lebendig und fruchtbar genug, um persönliches Menschentum zu erzeugen. Wer in seinem Glauben gewiß ist, daß Gottes Vorsehung ihn und das Weltall trägt, der muß darum für Gott irgendwie personhafte Bilder gebrauchen.

Beide Seiten des christlichen Gottesgedankens zeigen demnach dieselbe personhafte Art. Persönlichkeit ist der gemeinsame Nenner für beide. Damit ist die innere Möglichkeit für die Verbindung von Heiligkeit und

Nähe zu einem einheitlichen Ganzen gegeben, die der Glaube vollzieht. Logisch betrachtet, widersprechen sie sich. Auch für das religiöse Erleben stehen sie zunächst in scharfer Spannung, so sehr, daß sie der Vermittlung durch Priester und Weihen zu bedürfen scheinen. Aber schon die sittliche Lebenserfahrung zeigt die Einheit: wir erleben es täglich in der Menschengemeinschaft, daß gerade eine Persönlichkeit, die in geheimnisvoller Höhe über uns steht, wie für die Kinder der Vater und für den Durchschnittsmenschen das wahre Genie, von Güte und Liebe überfließt. In der Anschauung Jesu verdichtet sich dies Erlebnis zur religiösen Offenbarung: seine Verbindung von heiliger Forderung und hingebender Liebe, beide in unbedingter Schrankenlosigkeit und doch ohne gegenseitige Trübung, ist eben nur in der Form der Persönlichkeit zu verstehen. Was aber von Jesus gilt, das gilt auch von dem Gotte, der in ihm uns nahe tritt. Gott ist nach einem Lieblingwort des N.T.s „der Vater unsers Herrn Jesu Christi“ (II Kor 1, 3; 11, 31; Röm 15, 6; Kol 1, 3; Eph 1, 3; I Petr 1, 3) und als solcher „der rechte Vater über alles, was da Kinder heißt, im Himmel und auf Erden“ (Eph 3, 14). Wie soll man den persönlichen Zug aus diesem Bilde streichen?

Betont werden muß, daß bei alledem die Persönlichkeit Bild ist. Der symbolische Charakter alles religiösen Erkennens tritt hier sogar besonders deutlich hervor. Denn wir kennen die Persönlichkeit nur individuell und leiblich bedingt, nur in unfertiger, erst werdender Gestalt, durch Schlaf und Krankheit gestört. Indem wir Gott persönlich vorstellen, lassen wir unwillkürlich beides dahinten. Wir meinen mehr die Richtung, in der unser Gottesgedanke gehen muß, als einen fest umrissenen Begriff. Daher prägt man auch die Formel, Gott sei überpersönlich (s. Nr. 2). Allein dieser Begriff drückt den der Persönlichkeit selbst herab. Besser ist es, die Persönlichkeit entsprechend der modernen Entwicklung des Begriffs als das empirisch nie verwirklichte, aber aller menschlichen Entwicklung voranschwebende Ideal, als die unsern höchsten sittlichen und kulturellen Willen leitende Aufgabe zu fassen: dann ist Persönlichkeit ein Normbegriff, der seine Wirklichkeit allein in Gott hat und unter den Menschen nur soweit Verwirklichung findet, als sie im Glauben gegenwärtige Gottheit gewinnen: ist er aber auf Gott allein in vollem Maße anzuwenden, dann können wir Gott nennen die absolute Persönlichkeit oder die einzig vollkommene Persönlichkeit (S. 107).

2. Einwendungen. Die Bedenken gegen die Persönlichkeit Gottes erwachsen entweder aus dem soeben angedeuteten anderen Sprachgebrauch oder aus einer anderen Einschätzung der Persönlichkeit überhaupt. Sie beschäftigen uns freilich gemäß der Aufgabe der Glaubenslehre nur insoweit, als sie innerhalb des evangelischen Christentums selbst auftauchen.

Der von dem unsrigen abweichende Sprachgebrauch (s. Nr. 1) besteht darin, daß viele die Schranken des persönlichen Menschendaseins mit in den Begriff der Persönlichkeit einschließen. Ähnlich wie D. Fr. Strauß sagt z. B. Biedermann (Dogmatik, II. Bd., 2. Aufl. S. 541): „Persönlichkeit ist die Existenzweise des endlichen Geistes“. Sie haftet an der Voraussetzung eines

sinnlichen, leiblichen Organismus, hat damit „ihren bestimmten Standort im räumlich-zeitlichen Weltprozeß, steht als einzelnes Ich anderen Persönlichkeiten gegenüber und erhält dadurch den bestimmten Inhalt und die persönliche Formbestimmtheit ihres Geisteslebens“ (S. 542). Bei diesem Sprachgebrauch ist es allerdings unmöglich, den heiligen Gott persönlich zu nennen. Man müßte dann einen Begriff bilden, der nur die im ersten Absatz genannten Merkmale einheitlich zusammenfaßte und die Schranken der menschlichen Persönlichkeit dahinten ließe, ohne auf die Stufe des Naturhaften oder Abstrakt-Logischen, d. h. Unterpersönlichen zurückzusinken. Biederemans Begriff des „absoluten Geistes“ würde nicht genügen; er orientiert sich entweder am Menscheng Geist und führt so auf die „absolute Persönlichkeit“ zurück, oder er orientiert sich an der unpersönlichen Logik und den unpersönlichen teleologischen Tendenzen der Weltentwicklung — dann wird er unterpersönlich. So bliebe allein der genannte Begriff des „Überpersönlichen“. Gegen ihn hat der Glaube an sich nichts einzuwenden. Doch widerspricht er dem berechtigten Streben, die Hauptbegriffe des geistig-sittlichen Lebens als Ideal- oder Normbegriffe zu bilden statt als bloße Beschreibungen empirischer Zustände.¹⁾

Wo es sich nur um einen verschiedenen Sprachgebrauch handelt, da ist der Gegensatz nicht groß. Tatsächlich aber verschlingt sich damit in der Regel ein sachlicher Gegensatz: eine verschiedene Wertung der Persönlichkeit. Während der christliche Glaube an sich durchaus personalistisch ist und daher Gott wesenhaft persönlich erlebt, sind doch von dem Kulturboden aus, auf dem er sich entfaltete, jederzeit impersonalistische Einflüsse in ihn eingeströmt. So pflanzte ihm bereits die spätantike Metaphysik, vor allem der Neuplatonismus, die Neigung ein, Gott als das bestimmungslose Sein zu denken. Wirkte diese Neigung zunächst mehr in Kreisen, in denen man durch die Mittel theologischer Kunst und mystischer Frömmigkeit Brücken zu dem lebendigen Gott des christlichen Glaubens schlagen konnte, so fand sie in der Neuzeit breiteren Boden. Unter dem Eindruck der Mathematik und Naturwissenschaft, der Kunst und Dichtung, der philosophischen Spekulation begann man auch im Gotterleben mehr vom Weltgrund als von der geschichtlichen Überlieferung auszugehen; dann aber mußten notwendig die abstrakten, impersonalistischen Züge in den Vordergrund treten. Der Mensch und mit ihm die Persönlichkeit erscheint als unbedeutend, als wertlos neben dem ins Unendliche erweiterten All; nur ihre Vergänglichkeit, ihre Verbundenheit mit einem individuellen leiblichen Organismus und ihr Kreisen um eigene Zwecke tritt in das Bewußtsein.²⁾ Die sich selbst auflösende Hingabe der Persönlichkeit an Gott als den Weltgeist wird das religiöse Ziel. Dann aber ist es klar, daß die Übertragung der Persönlichkeit auf Gott einen üblen Anthropopathismus bedeuten würde.

¹⁾ Zu diesem Streben vgl. den Aufsatz des Philosophen Simmel über „Die Persönlichkeit Gottes“ in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 21, 1911, 151 ff.

²⁾ Herder: Willst du zur Ruhe kommen, flieh, o Freund,
Die ärgste Feindin, die Persönlichkeit.

(Werke, ed. Suphan, Bd. 29, 131).

Die Hauptvertreter des idealistischen Christentums zeigen daher (eine Ausnahme ist z. B. Jacobi) eine eigentümlich unbestimmte Stellung bei der Frage der Persönlichkeit Gottes. Herder verbindet in den Gesprächen über Gott (1787) die Einflüsse von Leibniz mit denen von Spinoza und Shaftesbury. Schleiermacher läßt in den „Reden“ den Unterschied zwischen persönlicher und unpersönlicher Vorstellung Gottes als bloße Verschiedenheit der Phantasieanlage erscheinen und hält sich in der Glaubenslehre stark zurück. Zwar bekämpft er die Persönlichkeit Gottes nicht und lehnt den „Pantheismus“ ausdrücklich ab (§ 8, Zusatz 2). Aber wir wissen, daß er sie als einseitigen Ausdruck des Gottesgedankens, nämlich als Bewußtseinsvergötterung, betrachtete, der die andere Einseitigkeit der Naturvergötterung gegenüberstehe. Menschenwelt und Naturwelt sind ihm selbständige, grundsätzlich betrachtet auch gleichwertige Gebiete, und so soll der Gottesgedanke mit beiden in gleich enger unmittelbarer Beziehung stehen; dieser gleichmäßige Zusammenhang mit Natur- und Geistesleben aber scheint Schleiermacher gefährdet durch die Betonung der Persönlichkeit Gottes.¹⁾ Mit anderer Begründung führt Hegels Philosophie zu demselben Ergebnis: auch sie findet trotz ihren positiv-christlichen Tendenzen nicht den Weg zu einem klaren Personalismus; in ihren radikaleren Epigonen, bei D. Fr. Strauß und Biedermann, erzeugt sie vielmehr eine volle Ablehnung der Persönlichkeit Gottes. Zwar Biedermann versucht zu vermitteln, indem er sie für die religiöse Vorstellungswelt als unentbehrlich rettet; aber dieser Dualismus zeigt mehr die Schwierigkeit, als daß er sie löst.

Die unbestimmte Haltung des deutsch-idealistischen Christentums mußte allmählich einer klareren Entscheidung weichen. Sie trat dadurch ein, daß der Pantheismus teils zum Naturalismus und Agnostizismus verflachte, teils eine engere Verbindung mit „arisch“-indischen und sonstigen mystischen Entwicklungen (A. Drews) oder mit ästhetischen Strömungen (Heinrich und Julius Hart, R. M. Rilke) einging und so den Zusammenhang mit dem christlichen Personalismus, d. h. auch den Einfluß auf die christliche Entwicklung vollends verlor. Auf der anderen Seite besann der christliche Glaube sich besonders seit Ritschl gegenüber der einseitigen Betonung des Weltgrundes wieder kräftig auf sein geschichtlich-personales Gotterleben und auf seinen sittlichen Gehalt; so überwand er die Versuchung, den vom Motiv des Weltgrundes ausgehenden impersonalistischen Neigungen zu verfallen.

Sogar die Philosophie versuchte jetzt dem christlichen Glauben Hilfe für seinen Gedankenausdruck zu bringen. Vor allem Lohe, dem unter den Theologen z. B. Ritschl folgte, zeigt deutlich den Umschwung.²⁾ Freilich steht dabei auch er noch insofern unter dem Bann der empirischen Auffassung von Persönlichkeit, als er sie ebenfalls in ihrem inneren Aufbau gebunden denkt an die Selbstunterscheidung von anderem: Gott unterscheidet

¹⁾ Vgl. Aus Schleiermachers Leben, in Briefen, 2. Bd. S. 352, überhaupt seine Verbindung mit der Identitätsphilosophie.

²⁾ Grundzüge der Religionsphilosophie; Mikrokosmos, III. Band, 9. Buch, 4. Kap.

sich zwar nicht von Dingen oder Wesen außer ihm, aber von seinem eigenen Vorstellungsinhalt und hat in dieser Unterscheidung gleichsam das Gerüst seiner Persönlichkeit. Solche Überlegungen mögen nun gelegentlich in der Verteidigung des Christentums nach außen gute Dienste leisten. Allein für die Glaubenslehre bleiben sie unfruchtbar; denn sie bedeuten einen Rückfall in den Hang, das Wesen Gottes metaphysisch oder doch psychologisch zu konstruieren, und in die wissenschaftliche Verkehrung der bildhaften religiösen Gotteserkenntnis.

Mehr entsprechen der religiösen Art unserer Gotteserkenntnis zwei andere Fingerzeige, durch die man die Anwendung des Persönlichkeitsbildes auf Gott zu stützen versucht. Man geht von unserem Normbegriff der Persönlichkeit aus und folgert nun entweder: wenn sie der höchste geistige Wert ist, den wir in der Geisteswelt kennen, dann ist sie auch das würdigste Bild für Gott; oder: wenn sie so hoch über allem unpersönlichen Wesen steht, dann kann sie auch nur von einer persönlichen (oder überpersönlichen), keinesfalls von einer unpersönlichen Macht in uns angelegt sein und zur Verwirklichung gebracht werden. Freilich setzen diese Gedankengänge bereits die Hochschätzung des Persönlichen voraus, die dem christlichen Gotterleben innewohnt, und können daher nur dort zur Klärung helfen, wo wenigstens etwas von diesem bereits lebendig ist.

Nach alledem dürfen wir sagen, daß die Behauptung der Persönlichkeit Gottes durch die zahlreichen Bedenken auch frommer Christen zwar eine reinere Herausarbeitung ihres Bildcharakters, aber keine Erschütterung erfahren hat. Im Gegenteil, je kräftiger der evangelische Glaube sich gegenüber alten neuplatonischen und neueren metaphysisch-ästhetisch-mystischen Einflüssen auf das eigene Wesen besann, desto folgerechter wurde er personalistisch.¹⁾

B. Die Heilserkenntnis

§ 14. Das Christentum als Erlösungsreligion

1. Die Bedeutung der Erlösung im evangelischen Christentum. Von den beiden Polen, in denen der Erkenntnisgehalt des Glaubens sich sammelt, ist der zweite das menschliche Heil. Für das empirische Bewußtsein tritt es sogar in den Vordergrund; denn erst im Ringen um das eigene Heil wird das Gotterleben und die Gotteserkenntnis zur bestimmenden Macht, und nur einer besonders entschiedenen, folgerichtigen Frömmigkeit gelingt es, neben diesem anthropozentrischen auch den theozentrischen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen. Wir haben den letzteren vorangestellt, weil er für die sachlichen Zusammenhänge, für das inhaltliche Verständnis des Christentums ausschlaggebend ist, müssen aber nun desto stärker den

¹⁾ Für die Klärung der christlichen Gotteserkenntnis ist noch heute besonders wertvoll der Aufsatz von Reischle: „Erkennen wir die Tiefen Gottes?“ Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1, 1891, 287 ff., abgedruckt in seinen Aufsätzen und Vorträgen, hrsg. v. Haering u. Loofs, 1906.

anderen betonen, der die Breite des empirischen christlichen Bewußtseins beherrscht.

Und zwar ist Erlösung dabei in dem Sinne gemeint, der sich aus der Erkenntnis der göttlichen Liebe und Gnade ergibt. Je weiter Gott durch die Offenbarung seiner Heiligkeit in die Ferne rückt, desto deutlicher wird andererseits die übermenschliche, schlechtin irrationale Tiefe seiner Liebe. In diesem Sinne wird er der Erlöser der Menschen, die Quelle des Heils. Von ihm strömt alles aus, was in Geschichte und Gegenwart den Menschen emporhebt über sich selbst in das Reich der Ewigkeit. Gerade dadurch empfängt das christliche Verständnis der Erlösung seine besondere Art: die Erlösung ist irrational wie Gottes Wirken selbst.

Damit ist vor allem eines festgestellt: das Verständnis der Erlösung wird inhaltlich nicht bestimmt durch das Bedürfnis des „natürlichen“ Menschen. So wichtig die Sehnsuchtslaute der menschlichen Not sind, die aus dem natürlichen Ringen um Lebensbehauptung, Kultur und Welterkenntnis, um Sittlichkeit und Gottesgemeinschaft erwachsen (§ 15, 2. 3), sie sind doch wesentlich an den Gesichtspunkten orientiert, die in dem Glückstreben, in den eudämonistischen Bestrebungen der Menschheit begründet liegen. Sie sind in diesem Sinne vernunftgemäß, rational. Wäre die christliche Erlösungsgemeinschaft eine Stillung solcher Sehnsucht, so würde sie den Einwand des bloßen Postulats oder der Illusion schwer überwinden. Allein die Erlösung gibt in Wirklichkeit etwas unendlich Höheres, als der Mensch ersehnt. Das christliche Verständnis der Erlösung steht unter dem Eindruck der christlichen Gotteserkenntnis; es vertieft von der Erkenntnis des göttlichen Heilswillens aus die der menschlichen Not und trägt das Irrationale in die rationalen Erlösungsbestrebungen hinein. Der heilige Gott ist es, der die Menschen nach seinem Willen, in der Auswirkung seines Willens erlöst. Darum ist es auch praktisch nicht nötig, den Menschen erst in alle Tiefen des Erlösungsbedürfnisses hineinzustürzen, ehe man ihn zum Erlebnis der Erlösung emporhebt; sondern die Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit und die der wirklichen Erlösung vertiefen und bereichern sich wechselseitig, wie das Verfahren Jesu und alle christliche Erziehung beweist.

In der Klarheit über diesen Zusammenhang liegt das Gegengewicht gegen die Gefahr eines falschen Anthropozentrismus, die mit der Betonung des Heilsbedürfnisses gegeben ist. Gewiß handelt es sich da, wo der Heilsgesichtspunkt herrscht, irgendwie um das höchste Gut, also um Wohl und Wehe des Menschen, und damit formal um einen Anthropozentrismus. Aber dieser formale Anthropozentrismus braucht kein sachlicher zu sein, und er darf es im Christentum nicht sein. Im Gegenteil: die christliche Erlösung besteht in der Überwindung jeder eudämonistischen Fragestellung; in der restlosen Erfastheit durch Gott und der Hingabe des eigenen Selbst an Gott gewinnt der Christ ein neues Wesen, das ihn über die natürlichen Zusammenhänge hinaushebt. Wir halten den rechten Weg zur Darstellung dieser Erkenntnis offen, indem wir gerade bei der Behandlung der Heilsbedürftigkeit von vornherein betonen, daß ihr Inhalt nicht von dem Noterleben, das dem natürlichen Menschen oder anfangenden Christen zum Be-

wußtsein kommt, sondern von seinem positiven christlichen Gotterleben aus bestimmt werden muß. Wir entgehen dadurch dem Gegensatz zu den bisherigen durchaus theozentrisch gearteten Sätzen der Glaubenslehre und behalten eine Verbindung beider vor (§ 22–24). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, nicht das subjektive Heilsbedürfnis (§ 15), sondern das Heilsziel in den Vordergrund zu stellen (Nr. 2 f.). Schon Calixtus versuchte diesen Weg zu gehen, als er durch sein analytisches Verfahren der Dogmatik einen strafferen Zusammenhang gab (§ 9, 1); nur daß er fälschlich auch die Gotteserkenntnis diesem analytischen Wege einordnen wollte und dadurch zur Überordnung der anthropozentrischen über die theozentrischen Gesichtspunkte kam.

Mit seinem Verständnis der Erlösung stellt sich das Christentum in Gegensatz zu aller Selbsterlösung des Menschen. Denkbar ist solche Selbsterlösung auf verschiedenen Wegen. Der früheste und primitivste ist der Weg der Magie, auf dem man die gotthaftern Mächte durch Zauber in den eigenen Dienst zwingen will; er ist für das Christentum trotz allen orientalischen, katholischen und abergläubischen Rückfällen schlechthin unmöglich. Verführerischer sind die religionsähnlichen Bestrebungen, die allen menschlichen Geistesfunktionen innewohnen (i. § 29–31): indem sie beständig neue Verbindungen mit der christlichen Frömmigkeit suchen, um dieser einen Zug der Selbsterlösung einzupflanzen, erheben sie sogar den Anspruch einer Fortbildung des Christentums.

Am häufigsten zweifellos auf dem moralistischen Wege. Zwar hat gerade ihn Jesus und jeder wahrhaft Große im Christentum, ein Paulus, Augustin und Luther, als besonders gefährlich bekämpft. Aber er liegt menschlich so nahe, daß er sich unter den mannigfaltigsten Formen immer von neuem einschleicht: in der Lehre des Pelagius, in der Werk- und Verdienstfrömmigkeit des Katholizismus, wie in der Tugend- und Vergeltungsfrömmigkeit, die ihren Höhepunkt in der Aufklärungszeit erreichte und noch immer weite protestantische Kreise beherrscht. Durch eigene sittliche Anstrengung meint hier der Mensch erlöst, d. h. der Gottesgemeinschaft teilhaftig werden zu können; die göttliche Erlösungstätigkeit verengt sich zu bloßer Hilfe durch die kirchliche Anstalt, durch Spendung von Lehre und Vorbild, durch Belohnung des Erlösungsrings in der Endzeit; sie verbindet sich mit der menschlichen Freiheit und Selbsttätigkeit in der äußerlichen Form der Addition.

Noch geistiger und feiner, daher auch moderner beansprucht der intellektuelle und der ästhetische Weg der Selbsterlösung zu sein. Auf dem intellektuellen wollen die Menschen durch ideelle spekulative Erhebung zu Gott, in denkender Durchdringung des Alls oder auch durch Annahme bestimmter Meinungen über Gottes Sein und Wirken loskommen von der Erdschwere, sich verbinden mit Gott selbst; auf dem ästhetischen glauben sie durch Schauen oder Hören seliger Harmonien und überwältigend erhabener Mächte sich selbst vergessen und so frei werden zu können von dem eigenen Ich. Auch diese Versuche der Selbsterlösung sind häufig ins Christentum eingedrungen; sie scheinen sich desto leichter mit ihm verbinden

zu können, als sie dem Gedanken der göttlichen Herrlichkeit und Gnade bei guter Deutung mehr inneren Spielraum gewähren als der Moralismus. So begegnen sie vor allem oft in mystischen Strömungen, von den Tagen des alten Christentums (Augustin) bis in die Gegenwart herein.¹⁾ Allein so gut sie Brücken zum Christentum werden können, an sich widerstreiten auch sie gerade dem evangelischen Glauben. In der seelischen Funktion, durch deren Anspannung und Steigerung wir uns erlösen wollen — sei es die intellektuelle oder die ästhetische — behauptet sich das Ich mit seinen verborgenen Wünschen und seinem Trieb der Selbsterhaltung; es kommt nicht zu dem vollständigen Bruch des Menschen mit sich selbst, zu der vollständigen Erneuerung des Geistes, die der christliche Glaube als schärfste Zuspizung und zugleich Überwindung des allgemeinen religiösen Kreatur-gefühls fordert (§ 5, 1). Faßt man diese Versuche zusammen, so wird die Kirchengeschichte ein großer Kampf der christlichen, den ganzen Menschen erfassenden Erlösungserfahrung wider das Eindringen der Selbsterlösung. Auch der Neuprotestantismus hat ihn aufgenommen; als die Aufklärung durch ihre intellektualistische und moralistische Einseitigkeit das Verständnis der Erlösung gelähmt hatte, stellten Männer wie Herder und Schleiermacher (5. Rede über die Religion, § 11 der Glaubenslehre) es wieder in den Mittelpunkt des theologischen Denkens.

Freilich steht die Einsicht in die restlose, allseitige Erlösungsbedürftigkeit des Menschen im Gegensatz zu allem Dualismus (s. auch § 15, 5). Der Gott, der die Menschen erlöst, ist zugleich der Gott, der sie geschaffen hat. Jeder andere Gedanke wird vom christlichen Glauben zurückgewiesen: sowohl der eines Gegengottes, der die Welt geschaffen oder doch den Weltstoff nach seinem Willen geformt hätte, wie der eines widergöttlichen oder selbständigen Weltstoffes, der nur von Gott gebildet und erlöst wäre. Beides müßte die Erlösungsfähigkeit des Menschen beeinträchtigen. Es bliebe auch bei dem vollkommensten Erlösungswirken Gottes etwas im Menschen übrig, das, weil es nicht von Gott ist, höchstens beherrscht oder assimiliert, aber nicht innerlich in die Erlösung hineingezogen werden könnte. Aber dies würde die Erlösung selbst in einer Weise vollzogen werden müssen, die der Gottes- und Heilserkenntnis des evangelischen Glaubens nicht entspricht. Hingebendes Opfer ist das tiefste Mittel, mit dem Gott die Menschen in seine Gemeinschaft zieht, d. h. erlöst. Menschen aber, die ursprünglich aus widergöttlicher oder gottloser stofflicher Macht hervorgegangen sind, wären durch solche inneren Erlösungsmittel nicht zu packen — irgendwie müßte bei jedem Menschen zunächst ein äußeres Wunder, eine Vernichtung oder Umwandlung des Stoffes erfolgen, aus dem er gebildet ist. Bis zu einer solchen Behauptung aber versteigt sich nicht einmal die massivste Teufelsvorstellung (15, 5) oder der katholische Sakramentarismus,

¹⁾ Auch der dreistufige Erlösungsweg der christlichen Mystik (via purgativa, illuminativa, unitiva) läuft, weil auf eine Verachtung des geschichtlichen Erlösungsganges, darum auf eine Verbindung mit Selbsterlösungsmotiven hinaus. — Über den Sinn der Erlösung in der Mystik s. § 27, 2, über das positive Erlösungsmoment, das in den nichtreligiösen Geistesfunktionen liegt, § 30 f.

die doch, folgerecht durchgeführt, in vielen ihrer Auswüchse einen Dualismus voraussetzen. Vollends der evangelische Glaube, der auf dem Erlebnis einer beginnenden inneren Umwandlung des ganzen Menschen ruht (§ 15, 4), schließt jeden wirklichen Dualismus aus. Er will zwar nicht die Spannung aufheben, die in der Erkenntnis des Schöpfer- und des Erlösergottes liegt, erfasst aber in beiden Bildern den einen lebendigen, heilig-nahen Gott.

Eine sachliche Einheit der schöpferischen und erlösenden Tätigkeit Gottes ließe sich immerhin so aufstellen, daß die Erlösung der Schöpfung eingeordnet wird. Schon Paulus nennt den erlösten Menschen eine „neue Kreatur“ (II Kor 5, 17), und Schleiermacher gibt diesem Gedanken in der Dogmatik Heimatrecht. In § 89 der Glaubenslehre zeigt er, daß der Begriff der Erlösung auf Zustände Rücksicht nimmt, die Gott nicht geordnet hat, und insofern eine innere Schwierigkeit für den denkenden Glauben enthält; wem dieser Zug beim Erlösungsbegriff in den Vordergrund rückt, der wird die Erlösung lieber betrachten „als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur“. In dieser Erwägung liegt ein fruchtbarer Keim. Sie deutet an, daß der christliche Glaube im Grunde auch das Schema der Erlösungsreligion sprengt, in dem man ihn so gern mit dem Buddhismus und ähnlichen Bildungen der Religionsgeschichte zusammenfaßt: die Erlösung ist eine bestimmte, und zwar die von den größten Vertretern des Christentums betonte, Erlebnisweise der göttlichen Liebe; aber sie ist nicht die allein mögliche und nicht die universalste Weise, Gottes Gnadenwirken zu erfassen. Sie kann vielmehr aufgenommen werden in das univerealere Erlebnis der ewig schöpferischen Tätigkeit Gottes. Das Schaffen weitet sich dann endgültig aus von einer Handlung der Vergangenheit zu steter Gegenwart (§ 11, 2); die in ihm wirksame heilige Allmacht verbindet sich mit der Liebe, oder die Überweltlichkeit der göttlichen Liebe tritt in den Umkreis der heiligen Allmacht. Das alles aber nicht als eine Rationalisierung, sondern nur als eine Verschiebung des Irrationalen aus der Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung, Heiligkeit und Nähe in die Schöpfung und Heiligkeit, in den Gottesbegriff selbst — als ein Hinweis darauf, daß die Bilder der religiösen Erkenntnis nur dann ihrer Aufgabe genügen, wenn sie flüchtig und elastisch genug für immer neue Beleuchtungen und Gruppierungen bleiben. Erstarren sie zur festen „Lehre“, dann geraten sie in die Gefahr, die Glaubenserkenntnis nur einseitig und verzerrt zum Ausdruck zu bringen. Man kann das Christentum als die höchste Erlösungsreligion verstehen, aber ebenso auch als die vollendende Überwindung aller Erlösungsreligion.

Damit wird zugleich der positive Charakter der christlichen Erlösung klar. Die christliche Gotteserkenntnis muß Gott auch da, wo sein Wirken zumeist als befreiend, also negativ erlebt wird, doch irgendwie schöpferisch, also positiv wirkend denken. Dieser Zug kommt zwar in der überlieferten Kirchenlehre insofern zu kurz, als sie den Hauptton auf Sündenvergebung, Satisfaktionslehre und forensische Rechtfertigung legt und von da aus sogar den Glaubensbegriff verengt (§ 5, 2. 3). Aber die biblischen Aussagen über Christuskirche und Geistesempfang hielten doch

in der praktischen Frömmigkeit auch den positiven Sinn der Erlösung lebendig. Ja er hat seine Bedeutung dadurch erwiesen, daß auf seinem Gebiete der wichtigste Unterschied des Luthertums und des Calvinismus liegt. Während die beiden Zweige des evangelischen Christentums die negative Seite der Erlösung wesentlich übereinstimmend fassen, erlebt das Luthertum die positive Seite, die Verbindung mit Gott, anders als der Calvinismus. Dort steigert sie sich bis zur vollen Einheit (*finitum capax infiniti*), bis zur Immanenz Gottes im Endlichen und der Aufnahme des Endlichen in Gott; hier blickt durch alle Verbindung doch ein bleibender Gegensatz zwischen Gott und Kreatur hindurch. Das Luthertum fördert das Ringen um das Ideal der wahren Persönlichkeit und Gemeinschaft, der Calvinismus eine kraftvolle Aktivität als Dienst für Gott; auf lutherischem Boden gedeiht Immanenz-Philosophie und Monismus, auf reformiertem Gesetzhlichkeit und Pragmatismus. Ohne diese Unterschiede auf ihrem Sondergebiet verfolgen zu können, wird darum die Glaubenslehre wenigstens den positiven Charakter der Erlösung besonders betonen; sie wird Ernst damit zu machen versuchen, daß zur Erlösung nicht nur das Werk Jesu, sondern auch das Wirken des Heiligen Geistes gehört (s. schon § 9, 2; dann 20 f.).

In diesen Sätzen ist auch die Stellung der christlichen Erlösung zur Welt gekennzeichnet, soweit es vor der Behandlung der Weltanschauung möglich wird. Die Erlösung, die der evangelische Glaube meint, ist nicht in jedem Sinne Erlösung von der Welt. Denn in dem Geschaffen-sein der Welt, sowie in ihrer göttlichen Leitung, liegt ein positiver Wert, der auch bei dem Verständnis der Erlösung in Betracht kommt. Und umgekehrt weist der unleugbare geschichtliche Zug der christlichen Erlösung in die Welt hinein; der Jesus der Geschichte und die in der Geschichte erwachsende Gemeinde sind ohne lebendigen Zusammenhang mit der Welt nicht denkbar. So kann die Erlösung nicht über allen Inhalt der Welt hinausführen wollen, sie muß etwas davon für ihr eigenes Ziel festhalten. Wie weit dies „Etwas“ reicht, darüber besteht keine Einstimmigkeit. Manche rechnen mit wichtigen Bibelstellen sogar die Leiblichkeit, überhaupt die Natur dazu; nur daß Leib und Natur dabei selbst der Verklärung, d. h. einer Erlösung bedürfen. Für andere ist es der geistige Gehalt der Weltentwicklung, der in der Erlösung zur vollen Entfaltung gebracht werden soll. Was aber zweifellos im Wesen des Glaubens liegt, das ist die untrennbare Verbundenheit der Erlösung mit dem in der Welt erwachsenden sittlichen Leben, d. h. der sittliche Charakter der Erlösung. Er besteht nicht nur in der Darbietung einer neuen sittlichen Erkenntnis oder in der Eingießung der Kraft zu guten Werken, sondern in der engen inneren Wechselbeziehung zwischen dem gesamten sittlichen Leben und der religiösen Erlösung. Unser sittliches Leben erschließt uns das Verständnis der Erlösung am tiefsten (§ 15; Joh 7, 17); umgekehrt aber schafft die Erlösung in ihrer geschichtlichen Verwirklichung beständig sittliche Tat, Persönlichkeit und Gemeinschaft; und sie schafft diese nicht nur für die verrinnende Zeit, sondern erfüllt sie mit dem Gehalt der Ewigkeit. Sofern

nun das sittliche Leben die höchste Spitze der Weltentwicklung bedeutet, ist damit die positive Stellung der Erlösung zur Welt endgültig erwiesen. Auch als Erlösung ist die christliche Religion nicht wie die Mystik Verneinung der Welt, sondern ihre schöpferische Vollendung zum Gottesreich.¹⁾

2. Das altprotestantische Heilsziel (Urstand und Eschatologie). Das Ziel des Heils ist keimhaft in unserm beginnenden Erlösungserlebnis gegeben und erhält seine Deutung einerseits aus der Gotteserkenntnis des Glaubens (§ 11–13), andererseits aus der Erkenntnis unserer Not (§ 15). Dabei treten besondere Schwierigkeiten dadurch auf, daß wir den heiligen Gott als irgendwie erhaben über die Zeit erkennen und doch die Erlösung einschließlich des Zustandes der Erlösten nur in der Zeit erleben und vorstellen können. So ergibt sich eine Spannung in der Erlösung selbst.

Der Glaube des naiven Menschen ist geneigt, die Überzeitlichkeit der Erlösung teils in urzeitlichen, teils in endzeitlichen Bildern auszudrücken. Urzeit und Endzeit zusammen scheinen am besten das Absolute, Letzte, wahrhaft Wirkliche zu verbürgen. Darum blieb der ntlliche Glaube formal zunächst dem jüdischen Erlösungsgedanken ähnlich, der das Heil in gewissem Sinne in die Urzeit, vor allem aber in die Endzeit legte. Die Erlösung wurde gedacht als Katastrophe dieses Äons, der irdischen Welt, in Verbindung mit der Wiederkunft des Erlösers, der nun sein Reich aufrichten will; doch so, daß diese Endzeit das wieder herstellt und vollendet, was in der Urzeit des Menschengeschlechts, vor dem Fall, bereits vorhanden oder doch angebahnt war. Freilich ist es kaum möglich, aus der Fülle der ntllichen Bilder eine einheitliche Vorstellung zu gewinnen. Gerade weil sie nicht einfach dem Glauben entstammen, sondern der eigentümlichen Verbindung des Glaubens mit der spätjüdischen, teilweise heidnisch beeinflussten Gedankenwelt, konnte der Glaube hier keine in sich einheitliche Bilderwelt gestalten. Die Vorstellung vom Urstand des Menschen, das Verhältnis des Einzelschicksals nach dem Tode und das der Parusie Christi zum Endgericht (tausendjähriges Reich), die Frage nach dem Schicksal der entweder vom Evangelium nicht Erreichten oder ihm Widerstehenden — das alles blieb unklar; bald wurde dieser Gedanke, bald jener zum Orientierungspunkt des Ganzen, je nach der individuellen und zeitgeschichtlichen Stimmung, und so erlebte vor allem die Eschatologie eine überaus bunte Entwicklung.

Der Protestantismus übernahm im allgemeinen das urzeitlich-endzeitliche Gesamtbild. Aus der Paradieserzählung leitete man ein leuchtendes Bild des ursprünglichen Zustandes der Menschheit ab. Die ihrem Wesen anerschaffene *iustitia originalis* (§ 15, 1) wurde zwar noch nicht unbedingt von den Reformatoren (Luther nennt sie eine bloße *innocentia puerilis*), wohl aber von der altprotestantischen Dogmatik, vorzüglich der lutherischen, als ein Zustand der vollkommenen Erkenntnis, des heiligen Willens und der reinen Triebe verstanden; auch den körperlichen Vorzug der Freiheit von Leiden und Tod behielt man aus dem Katholizismus bei.

¹⁾ Vgl. die Aufsatz-Reihe von Reischle über die Erlösung, *Christliche Welt* 1903, besonders Sp. 98 ff. sowie oben § 7.

Das alles nannte man nach Gen 1, 26 Gottebenbildlichkeit (*imago* oder *similitudo Dei*), während der Katholizismus diese beiden Begriffe unterschied und setzte durch diesen Titel die ersten Menschen in eine Verbindung mit Gott, die bereits das Beste aus dem Heilsziel vorausnahm (§ 15, 1). Die Erlösung kann dann wesentlich nur darin bestehen, die durch den Fall vernichtete Gottebenbildlichkeit der Menschen wiederherzustellen.

Baute damit die protestantische Kirchenlehre, die katholische fortführend, die wenigen altlichen und paulinischen Andeutungen zu einer umfassenden Theorie aus, so hatte sie bei der Eschatologie umgekehrt das Streben, die bunte Bilderwelt vom Glauben aus zu vereinfachen. Luther konnte sich z. B., obwohl er selbst in der baldigen Erwartung der Endzeit lebte, in die johanneische Apokalypse „nicht schicken“. Der Altprotestantismus betonte vor allem zwei Punkte: zunächst das Schicksal der Einzelseele nach dem Tode, dann die Wiederkunft Christi und die allgemeine Auferstehung der Leiber in ihrer Verbindung mit dem jüngsten Gericht. Er lehrt beim ersten Punkte, daß die unsterblichen Seelen der Menschen sofort nach dem Tode entsprechend ihrer Stellung zu Christus in die Seligkeit oder Verdammnis versetzt werden; jede Art von Zwischenzustand, auch das mit der katholischen Messe und Bußpraxis so eng zusammenhängende Fegefeuer, verwirft er. Beim zweiten Punkte wird der grobe wie der feine Chiliasmus (die Lehre von einem glückseligen tausendjährigen Reiche Christi und der Frommen vor der allgemeinen Totenauferstehung, nach Apok 20) im Gegensatz besonders zu den Schwärmern abgelehnt: bei der Wiederkunft Christi werden alle Leiber auferweckt und mit ihren Seelen vereinigt, und das Gericht bestimmt endgültig die einen in himmlischer Verklärung zur Seligkeit, die anderen zur Verdammnis; die noch auf Erden Weilenden erleben unter plötzlicher Verwandlung dieselbe Scheidung.

So entstand ein Rahmen der Erlösung, der das Ziel an den beiden Endpunkten der zeitlich-geschichtlichen Entfaltung festlegte und damit die absolute, überzeitliche Bedeutung des christlichen Heils aufs schärfste betonte. Darin liegt die Bedeutung dieser Lehre; und so erklärt es sich auch, daß die entschiedensten Vertreter der evangelischen Frömmigkeit sie besonders scharf betonten. Trotzdem muß die Kritik gerade hier einsetzen. Die Heraushebung von Urzeit und Endzeit entleert in verhängnisvoller Weise den Erlösungsgehalt der Menschheitsgeschichte selbst, die durch die beiden Katastrophen des Falls und des Weltendes von dem Rahmen abgetrennt ist. Außerdem aber gibt sie keineswegs eine eigentliche Erkenntnis des Glaubens wieder, sondern steht auf den Schrauben der Inspirationstheorie (§ 6, 5) und gewagter Deutung biblischer Sätze. Die Urstandslehre macht die Geschichte der Menschheit unerklärlich und nimmt der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch rückwärtige Orientierung den belebenden Charakter des Zieles, der ewigen Aufgabe, der doch schon in dem biblischen Gedanken des neuen Menschen liegt (I Kor 15, 45 ff.; s. auch Kol 3, 9 ff.; Eph 4, 20 ff.). Wie sie ist auch die Eschatologie selbst in ihrer vereinfachten protestantisch-orthodoxen Form durch ihren zeiträumlichen Rahmen noch völlig an das alte Weltbild geknüpft; sie widerspricht sowohl mit der Be-

hauptung eines dauernden, alle weitere Entwicklung ausschließenden Endzustandes der Menschen im allgemeinen, wie mit der Annahme der ewigen Verdammnis im besonderen, unserer Gotteserkenntnis, die uns Gottes Wesen als stets schöpferische Liebe zeigt. So werden wir noch strenger auf den Gehalt an Glaubenserkenntnis zurückgehen müssen, der in all diesen Bildern liegt, und werden versuchen müssen, ihn in anderen, besser zu uns redenden Bildern auszudrücken.

Auch dazu bietet die ntlliche und die altprotestantische Frömmigkeit bereits Ansätze. Sie zeigen sich vor allem da, wo man die negative Fassung des Heilszieles, wie sie naturgemäß in der überlieferten Eschatologie vorherrscht (Befreiung von allem Bösen dieses Äons, Rettung vom göttlichen Zorn), durch eine positive zu ergänzen sucht. Schon in den Seligpreisungen klingt dieses Streben an, vor allem aber bei Paulus und Johannes in ihrer Christus-Mystik, ihrer Geisteslehre, ihren Bildern vom neuen Menschen, vom Licht und Leben. Da überall handelt es sich um Fassungen des Erlösungszieles, die sich irgendwie an gegenwärtigen Erlebnissen der Christen orientieren, die also das Erlösungsziel bereits im irdischen Leben wenigstens anfangsweise verwirklicht denken und darum nicht unbedingt einer äußerlich-katastrophalen Verwirklichung bedürfen: wer da glaubt, der hat das ewige Leben (Joh 6, 47). So gewinnt der Begriff der Seligkeit einen positiven, von der Heilserfahrung her wenigstens zu ahnenden Gehalt; und Luther trägt ihn auch in die von $\sigma\omega\lambda\epsilon\iota\upsilon\varsigma$ abgeleiteten, an sich mehr negativen und eschatologischen Worte hinein, indem er sie durch Seligkeit übersetzt. Vollends der Begriff des Gottesreichs ging (in Anlehnung an Stellen wie Lk 17, 21; 10, 18; Mt 12, 28; 13, 31 ff.) früh in die Geschichte ein und bereitete damit ein innergeschichtliches Verständnis des Heilszieles vor. Je mehr auch schon im Altprotestantismus neben der bleibenden Weltkritik die in der christlichen Gotteserkenntnis liegende relative Weltbejahung zu ihrem Rechte kam, desto deutlicher trat diese Wandlung zutage — freilich mehr in der praktischen Frömmigkeit der wahrhaft von der Erlösung ergriffenen Menschen als in der Dogmatik.

3. Die Aussage des Glaubens über das Heilsziel. Wenn wir von der überlieferten eschatologischen Fassung des Heilszieles auf die reine Aussage des Glaubens zurückgehen wollen, so genügt es nicht, zwar die überlieferten Gedanken beizubehalten, aber ihren (biblisch gesicherten) Wissenschaftscharakter in einen Hoffnungscharakter umzudeuten. Das würde dem Sinne der Eschatologie nicht gerecht. Denn das ntlliche Wort $\epsilon\lambda\pi\iota\varsigma$ enthält als eine besondere Seite des Glaubens in der Regel mehr Inhalt als das deutsche „Hoffnung“; es schließt, sofern es zum Glauben gehört, die Gewißheit der Erfüllung ein, gestützt auf das beginnende Erlebnis. „Hoffnung“ dürfte man danach nur solche Inhalte des Glaubens nennen, die nicht schon volle Gewißheit in sich tragen: etwa Einzelgedanken über das Schicksal des Menschen nach dem Tode oder über die Zukunft der Menschheit (s. unten S. 120 ff.).

Uns beschäftigt zunächst nicht solche Hoffnung, sondern das Heilsziel, sofern es festbegründete Glaubenserkenntnis ist. Es ist wesentlich in zwei

Begriffen gegeben: in dem des ewigen Lebens für das individuelle, in dem des Gottesreichs für das universale Ziel der Erlösung.

Das ewige Leben ist nicht ohne weiteres gleich der Unsterblichkeit. Gewiß kommt auch im Gedanken der Unsterblichkeit eine religiöse Sehnsucht zum Ausdruck: der Mensch fühlt seine Bestimmung zur Naturüberwindung, er ahnt seine Heimat in einer unvergänglichen höheren Welt und findet dafür infolge seiner naiven Auffassung der Ewigkeit als unendliche Ausdehnung der Zeit (§ 11, 3) die Form des Fortlebens nach dem Tode. Aber dieser Gedanke verschmilzt schon in der Entstehung mit einem nichtreligiösen Gedanken, der von allerhand animistischen Vorstellungen aus philosophische Gestalt gewinnt: man schreibt der Seele ein metaphysisches Wesen zu, das an sich unsterblich ist und nach dem Tode des Leibes weiter besteht, sei es in dem erreichten Zustand, sei es in neuen Entwicklungen und Verkörperungen. Gerade dieses Weiterleben der Seele nach dem Tode forderte allerdings die Verbindung mit der Religion; denn sie allein konnte ihm einen Inhalt geben, für die einen als Seligkeit, für die andern als Verdammnis.

So entstand ähnlich wie beim Gottesgedanken eine enge Mischung der Religion mit der Philosophie; und sie wurde auch hier durch „Beweise“ unterbaut, die mannigfache Sonderformen gewinnen (§ 28 – 34). Der ontologische Beweis will die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem immateriellen, einfachen und daher unauflösbaren Wesen erschließen. Der theologische Beweis geht von der Bestimmung des Menschen aus, sich das überweltliche, absolute Sein Gottes persönlich anzueignen; da sie auf Erden nicht vollständig erfüllt werden kann, fordert sie ein unendliches Fortleben. Der moralische Beweis folgert aus der göttlichen Gerechtigkeit eine absolute Vergeltung der irdischen Taten, vor allem für die Guten eine Glückseligkeit, wie sie nicht im Erdenleben, sondern erst nach dem Tode möglich sei. Endlich der historische Beweis (e consensu gentium) glaubt in allen einigermaßen fortgeschrittenen Religionen den Gedanken der Unsterblichkeit zu finden und schließt daraus seine Wahrheit. Freilich haben alle diese „Beweise“ eher noch geringere Kraft als die Gottesbeweise. Denn ihre Ausgangspunkte sind selbst zum mindesten unsicher und angreifbar (die immaterielle, einfache Seelensubstanz, die absolute Vergeltungsgerechtigkeit Gottes, die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens), oder sie entnehmen ihre Kraft (so die „theologischen“ Beweise) erst dem religiösen Erlebnis des ewigen Lebens, können also nicht umgekehrt dieses stützen, auch nicht in der Sonderform der Unsterblichkeit. Sie vermögen vor allem die Einwendungen nicht zu widerlegen, die in der engen Verbindung des menschlichen Seelenlebens mit der leiblichen Natur, mit dem Gehirn- und Nervensystem, wurzeln. Was sich von allgemeinen, nichtreligiösen Voraussetzungen her zugunsten der Unsterblichkeit sagen läßt, das steht nicht mit der „Seele“ in Verbindung, sondern mit dem „Geiste“ und seinem naturüberlegenen, ewigkeitschweren Gehalt, kann uns also erst im Rahmen der Weltanschauung (§ 29 ff.) beschäftigen.¹⁾

¹⁾ S. auch Steinmann, Der religiöse Unsterblichkeitsglaube, 1912.

In Wirklichkeit hat der christliche Glaube auch nicht in dem Gedanken der Unsterblichkeit, sondern in dem der Auferstehung seine Gewißheit des ewigen Lebens auszudrücken versucht. Dieser war durch die spätjüdische Frömmigkeit (Dan 12, 2) nahegelegt, fand in dem Erlebnis des auferstandenen Herrn seine Bürgschaft (I Kor 6, 14; II Kor 4, 14; II Tim 2, 11; I Petr 1, 3 ff. 21) und stand vor allem in engster Verbindung mit der Gewißheit des ebenso lebendig-schöpferischen wie gnädigen Machtwirkens Gottes.¹⁾ So ist die Auferstehung ein rein religiöser Gedanke und überragt dadurch an innerem Gehalt den der Unsterblichkeit. Doch ist auch er nur ein Bild, das die Gewißheit des ewigen Lebens in der Vorstellung einer einmaligen göttlichen Handlung verdichtet; er ist überdies von einem Interesse am menschlichen Leib und seinem verklärten Eingehen in die Ewigkeit erfüllt, das mit dem christlichen Glauben keinen unbedingt notwendigen Zusammenhang hat, sondern manchmal eher als eine Nachwirkung des jüdischen Vergeltungsglaubens erscheint.

Bereits das Urchristentum kennt stärkere Mittel, die Gewißheit des ewigen Lebens als unverlierbares Element des Glaubens zu zeigen: eben jene Gedanken von dem Christus in uns, dem Geist, dem neuen Menschen (s. oben S. 117). In ihnen wie in dem johanneischen Gedanken des Lebens handelt es sich um ein gegenwärtiges Gut, das der Christ zu erleben vermag, und das ihn hinaushebt wie über allen Wechsel des Schicksals so über Vergänglichkeit und Tod. Es ist nicht rein formal wie die bloße Fortdauer der Seele nach dem Tode und die Auferstehung, sondern hat einen bestimmten Inhalt, der freilich wie jeder religiöse Inhalt nur dem Erlebnis zugänglich ist. Denn er besteht irgendwie in der Anteilnahme an dem zeitüberlegenen Leben Gottes und ist somit im Schlechthin-Irrationalen verankert.

Sollen wir ihn verstehen, so müssen wir vom Gotterleben, von der Gotteserkenntnis ausgehen. Sowenig Gott uns wesentlich die Negation der Welt ist, so wenig ist das ewige Leben nur die Negation der Vergänglichkeit, und so wenig wie Gott selbst ist auch das ewige Leben die bloße Erfüllung unserer Wünsche, die Überwindung unserer Not. Gott als der Heilige ist der Quell des irdischen Seins; er gibt dem natürlichen und dem geistigen Leben ihre Gesetze, ihre Kräfte und Werte. Davon muß auch die Anteilnahme des Menschen am ewigen Leben zeugen. Sie ist fern von aller Lebensvernichtung, ist überall, auch wo sie asketische Mittel verwendet, höchste Steigerung des Lebens, positive Beherrschung der Natur, Erfüllung des Geistes mit dem tiefsten Gehalt der sittlichen Freiheit, der Wahrheit und Schönheit, ist Entwicklung zu voller Persönlichkeit, wie sie nur in Gott gefunden wird (§ 13); aber sie ist das alles nicht als einfache Weiterführung der im natürlichen Dasein gegebenen Ansätze, sondern als eine Erhebung über sie, die zugleich ihre Erfüllung bedeutet. Die ältere Frömmigkeit, die noch keine bewußte Aufmerksamkeit auf Persönlichkeit und Geistesleben richtete, konnte diesen Zusammenhang

¹⁾ Im Urchristentum (Paulus) besonders auch mit dem Besitz des „Geistes“.

allein auf dem leiblichen und höchstens noch dem sittlichen Gebiete erfassen und kleidete ihn hier völlig in zeitliche Formen. Die Auferstehung war für sie eine erfüllende, verklärende Wiederaufnahme des leiblichen persönlichen Daseins, auf diesem Gebiete eben nur als göttliche Machttat zur Überwindung des Todes und seiner Folgen denkbar; und der vertiefte Vergeltungsgedanke verlieh der Steigerung des sittlichen Daseins im ewigen Leben wenigstens einigen Ausdruck. Die neuere Frömmigkeit mußte über diese inhaltlichen Schranken und zugleich über die zeitlichen Darstellungsformen hinauswachsen. Die Unsterblichkeit oder Auferweckung bei der Wiederkunft Christi ersetzt sie durch den Gewinn des zeitüberlegenen Geistes, die unendliche Verlängerung der Zeit durch die Erfüllung der Gegenwart mit der Ewigkeit. Schon Schleiermacher konnte die Art, wie sie das ewige Leben des Geistes als Ziel der Erlösung faßte, trotz seiner ungenügenden Einsicht in die ewige Bedeutung der Persönlichkeit gelegentlich klassisch formulieren: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ (Schluß der 2. Rede über die Religion).

Der Beachtung bedarf noch der Begriff, in dem der christliche Glaube aller Zeiten den individuellen Gehalt des ewigen Lebens besonders gern ausdrückt: die Seligkeit. Sie rückt das Gefühlsmoment in den Vordergrund. Doch meint sie damit nicht ein Schwelgen in dunklen „mystischen“ Gefühlen, auch nicht nur die eigentümliche Umsehung der Schmerz- in Lustgefühle, die mit dem Ende jedes Schmerzes eintritt, sondern sie deutet gewisse klare selbständige Züge an. Vor allem betont sie die Freudigkeit, die aus dem ewigen Leben als der Teilnahme am göttlichen Leben, aus der steten Gegenwart des unmittelbaren Gottesbewußtseins und der steten Beherrschung des natürlichen Daseins und seiner Hemmungen quillt. Daneben steht der Friede, d. h. die innere Ruhe des Bewußtseins, bei Gott in der Heimat des wahrhaften Persönlichseins, des „Lebens“, des „Lichtes“, des Geistes und all der höchsten Werte zu sein, um die das irdische Leben ringt. Das Bild der Gotteskinderschaft faßt wohl auch hier am besten zusammen, was der Glaube meint.

Indem auch unser Glaube diesen Begriff der Seligkeit übernimmt, weist er deutlicher noch als mit andern Begriffen über das Leben hinaus auf eine Zeit der Vollendung. Denn die Freude und der Friede des ewigen Lebens wird dem irdischen Menschen nur selten als dauernde Gabe und niemals in vollem Maße zuteil. Das Ziel der individuellen Erlösung führt hinaus über das, was wir erleben, zu einer vollkommenen Verwirklichung der Gotteskinderschaft, wie sie im Bilde des Gottschauens und ähnlichen gemeint ist, einschließlich einer höchsten Steigerung aller gottent-sprungenen Kräfte und einer vollkommenen Erreichung der Ziele, die in unserer Bestimmung liegen.

Freilich die nähere Beschreibung dieses Zustands ist nicht mehr Sache der eigentlichen Glaubenserkenntnis, sondern der Hoffnung. Sie möchte auch Inhalte des irdischen Lebens, die an sich mit dem christlichen Glauben keinen notwendigen Zusammenhang haben, aber doch überall Anwendungs-

stoffe des Glaubens sind, darum das Wachstum der christlichen Persönlichkeit fördern und Ewigkeitswerten zugänglich sind, in den Vollendungsstand übernehmen: etwa die Gemeinschaft lieber Menschen oder die geistigen Werte, die dem Einzelnen auf Erden halfen, sein Ich zu überwinden, und so für ihn mit dem Aufbau seines neuen Geistesmenschen eng verbunden sind, vielleicht sogar eine verklärte Leiblichkeit. Aber der Glaube ist sich klar darüber, daß es sich hier überall um bloße Hoffnungen handelt, deren Erfüllung er Gott anheimstellt.

Das individuelle Heilsziel weist an dieser wie an andern Stellen über sich hinaus auf das universale Ziel, das der Christenheit, der Menschheit und vielleicht sogar dem Weltall gesetzt ist. Es wird von jeher am deutlichsten im Bilde des Gottesreichs beschrieben. Das Gottesreich kommt natürlich in der Umwandlung der Einzelnen. Schon nach der Anfangspredigt des Evangeliums ist die individuelle „Buße“, die „Umsinnung“, seine Voraussetzung; Paulus rechnet zum Inhalt des Gottesreiches „Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14, 17), d. h. die individuelle Seligkeit; und die Seligpreisungen lassen das Gottesreich den geistlich Armen zuteil werden. Aber in den Vordergrund stellt das Bild das neue Gemeinschaftsverhältnis. Nicht mehr die natürlichen irgendwie selbstüchtigen und sinnlichen Triebe, die Interessengemeinschaften, halten die Menschen im Gottesreich zusammen, sondern die aus der Herrschaft Gottes im Menschenherzen erwachsenden Motive: die neue bessere Gerechtigkeit, die mehr als einen billigen Ausgleich der Einzelinteressen will, nämlich die gegenseitige Hingabe und Förderung der Menschen nach dem Gesetz der Liebe, und die ganze Geistigkeit des gemeinsamen Lebensinhalts, wie sie in der individuellen Erlösung gesetzt sind. Nur in solcher Lebensverbindung gottge-einter Persönlichkeiten wird Gemeinschaft von Menschen zugleich Gemeinschaft mit Gott und darum wahre metaphysisch beseelte Gemeinschaft. Die gemeinsame Gotteskindschaft der Christen gewinnt hier den besonderen Sinn der von Christus gestifteten brüderlichen Gemeinschaft untereinander, so daß das Gottesreich gelegentlich auch Christusreich genannt werden kann.

Die Spannung zwischen dem gegenwärtigen Besitz und der zukünftigen Vollendung ist bei dem universalen Erlösungsziel eher noch schärfer als bei dem individuellen. Ursprünglich in Anknüpfung an das Judentum überwiegend eschatologisch verstanden, erwies das Gottesreich sich bald in Christus selbst und in der Verwirklichung seines Geistes unter den Menschen als bereits gegenwärtig. Was der Herrschaft der Christusbeziehung und der Liebe unter den Menschen dient, das bezeugt die wirk-same Gegenwart des Gottesreichs. Allein ebenso klar blieb von der ur-christlichen bis in unsere Zeit der Widerspruch zwischen dem göttlichen Willen und dem wirklichen Zustand der menschlichen Gesellschaft. Und wenn man vor allem seit der Aufklärung lange Zeit meinte, in der wach-jenden sittlichen Kultur der Menschheit eine genügende Verwirklichung des göttlichen Reiches zu erkennen, so ist diese Kulturseligkeit heute durch den Weltkrieg, die satanische Ausnutzung des Sieges und die sittliche Ver-wirrung des Volkslebens schroffer als je widerlegt. So verstehen wir

heute wieder mit voller Deutlichkeit, daß auch die Herbeiführung des Gottesreichs nur durch das Machtwirken des lebendigen Gottes als Ausfluß seiner Erlösungstätigkeit geschehen kann. Wohl glauben wir, den Gleichnissen vom Senkorn und vom Sauerteig folgend, an eine organische Verbindung der schon vorhandenen Keime des Gottesreichs mit seiner Vollendung, aber diesen Zusammenhang verstehen wir in keiner Weise mehr als eine folgerichtige selbsttätige Entwicklung, sondern müssen unsere Zuflucht nehmen zu der Hoffnung auf eine Gottestat, wie sie auch sonst jedes genauere Bild der zukünftigen Vollendung befeelt. An die Formen der Parusie Christi und der auf eine Gerichtszene zusammengedrängten einmaligen Entscheidung sind wir dabei nicht gebunden; schon das Johannes-Evangelium beginnt sie zu vergeistigen, indem es die Wiederkunft Christi im Geiste verheißt (14, 2f. 15 ff.) und das Gericht auf die schon jetzt sich vollziehende Scheidung zwischen Glauben und Unglauben deutet (3, 17 ff.; 5, 24 ff.). In welchem Sinn vollends der Vollendungszustand auch eine Verklärung der Natur selbst (i. § 15, 2) oder der geschichtlichen Gebilde bedeuten wird, und welches das Schicksal derer sein wird, die auf Erden keinen Anteil an der Erlösung gewinnen (ob Vernichtung oder endlich doch irgendwelche Hereinziehung in den Erlösungsprozeß durch die allstehende göttliche Liebe), darüber gibt der Glaube keinerlei sichere Erkenntnis; hier bleiben wieder nur Hoffnungsgedanken, wie sie schon in den messianischen Verheißungen des AT.s, in den urchristlich-eschatologischen Bildern von der befreiten Natur (Röm 8, 19 ff.) und der Herrschaft Christi auf Erden (I Kor 15, 24 ff.; Apok 20), aber auch in modernen Ausdeutungen der Prädestination (§ 23, 3) vorliegen. Unwandelbar und notwendig als Ergänzung der individuellen Vollendungszuversicht ist im christlichen Glauben allein die eine Erkenntnis, daß die Weltgeschichte nicht nur das Weltgericht ist, sondern irgendwie auch, obschon im einzelnen unfaßbar, die lebendig-schöpferische Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Welt.

§ 15. Die menschliche Heilsbedürftigkeit

1. Die altprotestantische Kirchenlehre. Im Lichte des Erlösungsziels gewinnt nun die menschliche Heilsbedürftigkeit das richtige Verständnis. Schon die altprotestantische Kirchenlehre, die ja an Luther, Augustin und Paulus anknüpfen wollte, tastete instinktiv danach, von der durch die Erlösung zu erreichenden Bestimmung des Menschen auszugehen. Da sie aber die Frage nach der Bestimmung des Menschen nicht bewußt aufwarf und auch in der Eschatologie keinen rechten Raum dafür schuf, so war sie darauf angewiesen, in der Lehre vom Urstand das Nötigste davon zu behandeln. Die Gottebenbildlichkeit, wie sie vor dem Sündenfall bestand (§ 14, 2), ist die vorausgenommene Bestimmung des Menschen; an ihr wurde nun der empirische Zustand der Menschheit gemessen. Dabei kam man zu dem Ergebnis, daß die Not der empirischen Menschheit bestehe in der Herrschaft von Leid und Tod, vor allem aber in dem Mangel des metus Dei und

der *fiducia erga Deum*, sowie in der dadurch verursachten ungebändigten Konkupiszenz (*Confessio Aug.*, 2. Art.).

Freilich rächte es sich in der Sündenlehre besonders empfindlich, daß man die Glaubenssäge nicht wie Paulus Röm 7 unmittelbar auf die Beobachtung und christliche Beleuchtung des eigenen Erlebens, überhaupt des empirischen Tatbestandes begründete, sondern auf biblische Stellen. Die Betonung des Tatbestandes hätte dazu führen müssen, die wirkliche Sünde (*peccatum actuale*) in ihrer Schwere und ihren überindividuellen Zusammenhängen zu erfassen. Statt dessen ist die Darstellung des *peccatum actuale* in der alten Dogmatik durch Oberflächlichkeit und Äußerlichkeit gekennzeichnet. Der Abschnitt wird nach gut katholischem Muster mit allerhand Einteilungen gefüllt (etwa in *peccata voluntaria* et *involuntaria*; *mortalia* et *venialia*; *cordis*, *oris* et *operis*; *commissionis* et *omissionis*; in *Deum*, *proximum* et *ipsum peccantem*; *clamantia* et *non clamantia*). Das Verfahren läuft auf eine Klassifizierung von Bibelstellen hinaus und zeugt im besten Fall mehr von ordnendem Scharfsinn als von innerer Beteiligung. Der innere Ton fällt vielmehr vom *peccatum actuale* ganz auf das *peccatum habituale seu originale*. Das unter dem Einfluß Luthers gewonnene Erlebnis der eigenen sittlich-religiösen Ohnmacht, der Verstrickung der individuellen in die allgemeine Sünde verschlingt sich mit dem Eindruck von Bibelstellen wie Röm 5, 12–21 Joh 3, 6 und mit dem der atlichen Erzählung vom Sündenfall. Danach werden seit dem Fall alle natürlich erzeugten Menschen mit Sünde geboren, d. h. mit *privatio iustitiae originalis* und *prava inclinatio, totam naturam humanam corrumpens*, daher auch mit einer *imputatio ad reatum et poenam*, die teils unmittelbar auf der Sünde Adams, des Stellvertreters seiner Nachkommenschaft, beruht, teils mittelbar auf dem eigenen Anteil an der Erbsünde.

Im einzelnen ist dabei besonders die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus wichtig. Die katholische Lehre gab Adam das *liberum arbitrium*, d. h. die Freiheit, sich auf die Seite des Guten oder des Bösen zu stellen; sie sah darin ein Hauptstück seiner „Natur“, seines Wesens. Außer dieser Natur aber stattete sie ihn aus mit besonderen Gaben der Gnade; und zwar bestanden sie wesentlich in einem Zügel zur Ordnung der niederen Kräfte und in der *iustitia originalis*. So wird die *iustitia originalis* sachlich von der Natur des Menschen unterschieden als *donum superadditum*; die Erhebung des Menschen und damit überhaupt das religiöse Verhältnis zu Gott gehört nicht zu seiner „Natur“. Daher ist auch der Wegfall dieses *donum*, der als Folge der Adamstat eintrat, keine wesentliche Störung der menschlichen Natur; er kann durch das kirchliche gnadenvermittelnde Handeln und durch die menschlichen Verdienste wieder gutgemacht werden; die Sünde ist etwas verhältnismäßig Äußerliches.

Hier fand das religiöse Erleben des Protestantismus sich zum schärfsten Gegensatz herausgefordert. Im Kampf um die Sünde hatte Luther sich beinahe verzehrt; sie war ihm als wesentliche Zerstörung der menschlichen Natur bewußt geworden, und nicht durch noch so ernstes Ringen hatte er

inneren Halt gefunden, sondern allein durch das Erlebnis der überragenden Gottesgnade. Im Rahmen der katholischen Theorie spiegelte sich das als die Erkenntnis, daß die *iustitia originalis* nicht *donum superadditum*, sondern ein wesenhaftes Stück der Menschennatur gewesen war, das Hauptstück der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß also der Sündenfall die Menschennatur selbst im Kern getroffen und einen Zustand der vollen Unfreiheit zum Guten begründet hatte. Und da Luther in seinem hochgesteigerten Erleben die Sünde auch als Schuld erfaßte, so lag nach dieser Theorie über der Menschheit als ein alles umfassender, ob ektiv vernichtender und zugleich das Innenleben zerrüttender Fluch die Knechtschaft unter Schuld und Sünde. Auch als die deterministische Zuspitzung, die Luther dieser Auffassung gab, sich in Melanchthon immer stärker milderte und das orthodoxe Luthertum ihm in diesem Punkte folgte, blieb doch die Lehre von der vollen Unfreiheit des Menschen zum Guten erhalten. Nur in rein menschlichen Dingen, als Fähigkeit zu einer *iustitia civilis*, wurde von der Konkordienformel und der Kirchenlehre die Freiheit zugestanden. Dagegen für die *res et actiones mere spirituales* hielt man den Satz von der vollen Unfreiheit des Menschen fest; was über eine allgemeine unbestimmte Sehnsucht nach dem Heil hinausgeht, gar der bloße Drang nach Bekehrung über das Heil, ist bereits Frucht der zuvorkommenden Gnade.

Diese ganze auf den Sündenfall aufbauende Lehre bedarf der Kritik. Sie ist eine eigentümliche Verbindung von innerer Kraft und religiöser Unfruchtbarkeit; jene erweist sich in erlebnisstarken Menschen, die überall durch Künstelei und Schlacken hindurch das eigentliche Erlebnismotiv empfinden, diese bei den Durchschnittsmenschen, die an den Spizen der Theorie hängen bleiben und sich innerlich verlegen, sei es durch autoritative Übernahme, sei es durch rationalistische Kritik der Theorie.

Als eine unnötige und unmögliche Erschwerung berühren uns zunächst gewisse besondere Züge. So die Behauptung, daß der menschliche Leib vor dem Fall unsterblich gewesen, Leid und Tod erst durch die Sünde in die Welt gekommen sei. Auch sie ist eine Vordatierung, nämlich der Überwindung des Todes und der Vergänglichkeit, die zu den Zielen der Erlösung gehört. Dabei aber ist diese Überwindung rein zeitlich gedacht, als unendliche Fortdauer statt als Erfüllung mit ewigem Gehalt und wirklicher Überzeitlichkeit, genügt also der religiösen Sehnsucht und dem christlichen Offenbarungsziel nicht. Dieses führt, wie schon I Kor 15, 45 ff. andeutet, sogar im Rahmen des alten Weltbilds nicht unbedingt zu einer Vordatierung der Unsterblichkeit in den Urstand, sondern zu dem Gedanken der Überwindung des natürlichen durch den geistlichen Leib, wie sie durch den neuen Adam begonnen und bei der Auferstehung verwirklicht wird. Hier vermag die evangelische Glaubenserkenntnis weit leichter anzuknüpfen als bei der altprotestantischen Lehre.

Allein gefährlicher als solche Einzelheiten ist die ganze Verbindung der Sündenlehre mit dem Sündenfall: indem man das eigene Erlebnis von Leid und Tod, Sünde und Schuld auf eine uralte geschichtliche Begebenheit zurückführt, schadet man nach beiden Seiten. Einerseits verhärtet

man eine geschichtliche Erzählung, die doch nach ihrem ganzen Wesen der historischen Kritik offenstehen muß, zum Dogma, und zwar mit einem Inhalt, der offenbar dem ursprünglichen Sinn fernliegt. Andererseits bringt man das eigene Erlebnis um seine aufwühlende Kraft. Man lenkt die Aufmerksamkeit vom eigenen Zustand des Menschen ab auf die in der Vergangenheit liegende Ursache und entlastet so das persönliche Gewissen, oft bis zur Selbstentschuldigung (s. unten Nr. 3). Die imputatio der ersten Sünde aber, die den Ersatz dafür bilden soll, ist zu sehr durch Theorien (Stellvertretung des Menschengeschlechts durch seinen Stammvater, Solidarität aller Menschen) vermittelt, als daß sie unmittelbares Erlebnis werden und so den Ernst der Sünde wirklich eindrucksvoll machen könnte; sie führt nur allzuleicht durch starke Betonung einer gar nicht erlebten oder höchstens nach-erlebten, anempfundenen Schuld zur inneren Unwahrhaftigkeit, ohne damit die Tragik der Schuld wirklich zu erklären (Nr. 5).

Vollends der erbliche Zusammenhang des Menschengeschlechts, der die Grundlage dieser Theorie bildet, wird ihr sogar gefährlich. Abgesehen davon, daß er von der Wissenschaft bestritten wird, zieht er zuviel Gewicht auf die Vermittlung der Sünde durch Zeugung. Dadurch erscheint zunächst der natürliche Zeugungsvorgang als in besonderem Maße sündig, die gesunde Wertung des sexuellen Gebiets, wie sie bei Luther vorliegt, gerät in Gefahr. Außerdem wird dabei, wie wir sehen werden (Nr. 3), die religiöse Wurzel der Sünde verdeckt und ihr sozialer Zusammenhang in den Hintergrund gerückt. Vermag die Erbfolge schon den sündigen Zustand der Menschheit nicht allein zu erklären, so versagt sie erst recht als Begründung der Schuldanrechnung. Da uns die einheitliche Abstammung der Menschen von Adam sowie dessen Fall heute keineswegs eine selbstverständliche Tatsache des Bewußtseins ist, kann die Teilnahme an Adams Sünde nicht einmal durch Einfühlung unser mittelbares Erlebnis werden, also auch nicht unser Schuldbewußtsein irgendwie erregen. Eine Schuldverhaftung ganz ohne Schuldbewußtsein aber ist gerade auf dem religiösen Gebiet unmöglich, wo alles auf persönliches Leben, auf das Verhältnis zwischen Gott und der Seele gestellt ist. Der Begriff der Erbsünde ist, wenn man die geschichtliche Ableitung beiseite läßt, wenigstens eine bedeutsame Teilwahrheit, sofern er eine wichtige Seite des menschlichen Elends zum Ausdruck bringt; den Begriff der Erbschuld dagegen muß die Glaubenslehre mit Julius Kaftan ablehnen, zumal als grundlegenden Begriff für das Verständnis des Erlösungswerkes (doch s. Nr. 3).

2. Die natürliche Not des Menschen. Gibt gerade auf dem Gebiet der Heilsbedürftigkeit die überlieferte Kirchenlehre nur wenige fruchtbare Ansätze, so sind wir desto deutlicher genötigt, von dem Tatbestand auszugehen, den unser eigenes Leben im Lichte des evangelischen Glaubens bietet. Dabei zeigt sich ein scharfer Gegensatz zwischen dem Ziel, für das wir bestimmt sind, und dem uns beherrschenden Zustand schon im Bereiche des natürlichen Lebens. Die Erkenntnis, daß das natürliche Leben, dem wir hier das intellektuelle einrechnen, zu der Wirklichkeit gehört, in der unser Glaube sich entfaltet (§ 7, 2. 3), tritt nunmehr in einen neuen Zusammenhang ein.

Das natürliche Leben des Menschen ist auf Selbstbehauptung und Glück gerichtet. Der evangelische Christ weiß, daß er sein Leben von Gott empfangen hat und dauernd empfängt. Er darf es deshalb weder verachten, noch auf gröbere oder feinere Weise zerstören; er ist Rechenschaft dafür schuldig und empfindet die Pflicht, es zu vertiefen und zu bereichern. Alle orientalischen und katholischen Ansätze, in der Einschränkung und Hemmung des Lebenstriebes oder des Strebens nach Glück an sich ein verdienstvolles Opfer oder ein Mittel der Vergöttlichung zu sehen, verwirft er als Abirring auf unterchristliche Bahnen. Nicht einmal die stolze stoische Gleichgültigkeit gegenüber dem natürlichen Leben und seinen Gütern ist christlich. Der evangelische Glaube weiht das natürliche Leben durch die Gedanken der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung.

Damit aber wird die vielfache Not, die aus den Störungen des Lebens, aus der Vergänglichkeit, dem Kampf ums Dasein und zuhöchst dem Tode erwächst, das sogenannte Übel, zunächst noch schmerzlicher für den Christen. Er darf sie nicht vergessen oder übertäuben wollen, sondern muß ihr stille halten, um sie überwinden zu können. Weil sie ihm wie alle Wirklichkeit von Gott kommt, leidet er vielleicht schwerer unter ihr als der Nichtchrist; Stimmungen, wie wir sie in den Psalmen und dem Hiobbuche finden, erneuern sich beständig, bevor die volle innere Überwindung des Übels gelingt. Hier entspringt die Sehnsucht nach Verklärung des Leibes, ja nach einer verklärten Natur, in der die seufzende Kreatur frei sein wird vom Dienste der Vergänglichkeit (Röm 8, 21). Mit der Natur fühlt der Christ sich verbunden; aber in ihrem jetzigen leidens- und hemmungsvollen Zustand kann er den Willen Gottes noch nicht voll verwirklicht finden, und so behauptet er gern als Ziel der göttlichen Weltregierung einen Zustand der verklärten Natürlichkeit, in dem weder Streit noch Haß, noch Vergänglichkeit und Tod mehr sind, da Gott abwischen wird alle Tränen (Apok 21, 4). Freilich der Glaube selbst stellt solche Forderungen nicht; er hat keine Mittel, die Zukunft der Natur und ihre Bedeutung für die endgültig erlöste Menschheit im einzelnen zu bestimmen. Aber er hat auch keinen Grund, Hoffnungsgedanken solcher Art, wenn sie nicht Lehrsätze, sondern eben nur Hoffnungen sein wollen, zu ächten (s. § 14, 3; 15, 4; 18, 1 d).

Noch stärker wird die Not des Menschen, sobald er sich der Stellung bewußt wird, die er gegenüber der Natur einnehmen soll. Sein Ziel ist nicht nur, ein Kind im Hause der Natur zu sein, überall in der Natur sich von Gottes Vorsehung, Liebe und Güte getragen zu fühlen, sondern er soll die Natur beherrschen. Schon im Schöpfungsbericht regt sich dieses Bewußtsein, und für das Christentum vollends wird die Natur das Mittel zur Erreichung höherer Zwecke; die göttliche Weltregierung wird das Vorbild des menschlichen Strebens nach Beherrschung der Natur. So gewinnt das Christentum eine positive Stellung auch zur Kultur. Wer aber lebendigen Anteil an der Kulturentwicklung nimmt, der wird in die Nöte der Kultur verstrickt. Sie führt nicht einfach aufwärts, sondern während sie äußerlich in der Technik die Herrschaft über die Kräfte der Natur gewinnt, unterliegt sie innerlich dem Einfluß der Natur — sie trägt die Nei-

gung zur Mechanisierung und Materialisierung des Lebens in ihrem eigenen Wesen. Sie verkünstelt das natürliche persönliche Verhältnis der Menschen zueinander, indem sie das Ringen um Macht, Gewinn und Ehre beflügelt, neue Möglichkeiten der Ausnutzung und Unterdrückung anderer schafft und so zur Quelle zahlreicher sozialer Mißstände wird. So tritt neben das natürliche Übel das soziale. Es ist noch verhängnisvoller als jenes, weil es weit mehr in das sittliche Gebiet hinübergreift; und doch erweist es sich auch dem Christentum unüberwindlich.

Endlich kommt das geistige Gebiet in Betracht, soweit es nicht erst in engster Verbindung mit dem religiösen Leben selbst behandelt werden kann, d. h. die ästhetische und intellektuelle Welt (§ 7, 3; 11, 4; 29–31). Es gibt eine ästhetische Not gerade für die ästhetisch empfänglichen und bildenden Menschen. Ihre Sehnsucht ist Schönheit und schöpferisches Gestalten, aber sie sind im Ringen darum an innere und äußere Voraussetzungen gebunden, die sie nie zum Ziele kommen lassen; bald enden sie in leerer Form, bald in der Unfähigkeit, die Inhaltfülle des Geschauten sieghaft und verständlich mitzuteilen. So wird das Leben gerade des großen Künstlers, der die Tiefen der Kunst erschöpfen möchte, zur Tragik. Ähnlich endet das Ringen des Intellekts um das Erkennen der Welt. Es scheint Gewißheit zu spenden durch Anspannung der menschlichen Sinne und des menschlichen Denkens. Kleine Geister glauben die Welträtzel gelöst oder doch nahe der endgültigen Lösung. Allein jede ernste Erkenntniskritik zeigt, daß dieses Selbstvertrauen der Vernunft eine Selbsttäuschung ist. Das Erkennen zerstört beständig sein eigenes Werk und setzt sich neue höhere Aufgaben. Die unendliche Aufgabe ist seine Würde und Größe. Allein diese innere Würde ist doch nur die eine Seite der Sache. In der Unendlichkeit der Aufgabe liegt anderseits die Tatsache, daß wir denkend und forschend in die Welt der Relativitäten, also auch des vergeblichen Wahrheitsuchens eingespannt bleiben, nirgends zu einem Ruhepunkt, zu einem Ankerplatz der intellektuellen Weltbeherrschung kommen. So wird in der nichtchristlichen Menschheit die Skepsis nur allzuleicht das Ergebnis gerade des tiefdringenden Erkenntnisstrebens; der Christ aber sehnt einen Zustand herbei, in dem alle Rätzel sich lösen.

Auf allen Gebieten des natürlichen Lebens verfallen wir demnach derselben Tragik: je ernster wir unsere natürlichen Kräfte als Gaben Gottes und daher als Verpflichtungen zur Selbstbehauptung, zur Naturbeherrschung, zur Kunst und zur Erkenntnis erleben, desto größer wird unsere Not und unsere Sehnsucht. Sie führen in ihrer folgerechten Verwertung zu einer Art von Selbstzerstörung, stehen also in offenem Widerspruch zu ihrer Bestimmung. Ja sie erwecken den Eindruck, daß sie uns nur Scheinwirklichkeit geben und in Trug verstricken. Das Kreaturgefühl gewinnt den Nebenton der Gefangenschaft in Jammertal, Unwahrheit und Weltleid (weiter Nr. 4); es wird damit zum Erlösungsbedürfnis, zur Sehnsucht nach wahrer Wirklichkeit.

3. Die religiös-sittliche Not des Menschen. Den schlimmsten Stachel aber erhält die Not des Menschen von der religiös-sittlichen Seite her.

Nicht einmal den Vorschriften der natürlichen eudämonistischen Moral vermögen wir zu genügen, geschweige dem unbedingten sittlichen Gebot, wie es auf dem Boden der christlich vertieften Sittlichkeit verstanden wird. Wer wirklich das sittliche Ziel des Menschen, die alle Natur in sich und um sich den höchsten Zwecken unterwerfende Persönlichkeit und die wahrhaft sittliche Gemeinschaft, versteht und daher die sittliche Forderung in der Tiefe erlebt, der sieht auch da Verfehlung, wo der natürliche Mensch mit seinem Oberflächenblick nichts davon findet; er erfährt mit Luther, daß bis mitten in die frommen Werke hinein Selbstsucht und Hoffart wuchern und daß die Konkupiszenz nicht nur *fomes peccati* ist, sondern in sich selbst Böses trägt; unser Wille ist in sich verdorben. Daher erreicht unser sittliches Streben so wenig wie das ästhetische und das intellektuelle sein Ziel, und so bleiben wir in der Qual, zwar unsere Bestimmung zu einheitlicher Persönlichkeit und sittlicher Menschengemeinschaft zu erkennen, aber sie auch mit heißem Bemühen durch eigene Willenskraft nicht zu verwirklichen; Verflachung, Skepsis oder Verzweiflung ist die Folge.

Diese sittliche Ohnmacht greift weit tiefer als die natürliche, ästhetische und intellektuelle in das religiöse Leben hinein. Denn der Christ erfährt das göttliche Gebot wesenhaft im Reiche des Willens. Nichterfüllung der sittlichen Forderung Gottes ist Verletzung seines Willens, ist Trennung von seinem heiligen Wesen, ist Sünde. So bleibt alles sittliche Streben des aus eigener Kraft ringenden natürlichen Menschen, weil es im tiefsten Kern der unbedingten Hingabe an Gott und seine Zwecke nicht entspricht, doch sündig; selbst die Tugenden des natürlichen Menschen sind vor dem alles durchdringenden Blicke Gottes und der aufrichtigen Selbstprüfung „glänzende Laster“. Darum erfolgt hier, auf sittlichem Gebiete, der Bruch des Menschen mit sich selbst (Röm 7, 24), indem er innerlich Christ wird. „Nicht aus eigener Vernunft noch Kraft“ kommt er zu Gott, so ernst er auch will; sondern erst die innere Umwandlung, die ihm im Glauben zuteil wird, ermöglicht ein fruchtbares Ringen der natürlichen Kräfte um Gott („Umsinnung“, Buße, Bekehrung). Damit verschiebt sich für den Christen der Kern des Sündenerlebnisses: er liegt statt auf dem kultischen Gebiete wie meist im Heidentum, oder auf dem sittlichen Gebiete wie im Judentum vielmehr im religiösen Leben selbst: der Widerstand gegen die restlose Hingabe an Gott, d. h. die in Gleichgültigkeit oder Furcht oder Mißtrauen oder Feindschaft gegen Gott sich äußernde Ohnmacht des Glaubens, der Zustand *sine metu Dei et sine fiducia erga Deum*¹⁾ — das ist die eigentliche Sünde; darum kann auch Paulus Röm 14, 23 sagen: alles was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde. Erst in dieser Erkenntnis wird das Wesen der Sünde deutlich und zwar in genauer Beziehung zu dem des Glaubens (§ 5, 1). Wie dieser eine überweltliche und eine innerweltliche, empirische Seite besitzt, so ist auch die Sünde doppelseitig:²⁾ in ihrem

¹⁾ S. o. Nr. 1, auch die Erklärung zum 1. Gebot in Luthers Großem Katechismus.

²⁾ Vgl. dazu auch das Doppelgebot der Liebe, Mk 12, 29—31.

innersten Kern hebt sie den Glauben als Geistesbesitz, als unmittelbare Gott-einheit auf, in ihrer empirischen Erscheinung aber zerstört sie das Ver-hältnis des Menschen zur Welt und zur Menschheit, d. h. sein sittliches Dasein.

Was sonst als „Wesen der Sünde“ genannt wird, etwa die Über-tretung des göttlichen Gesetzes (altprotestantische Dogmatik) oder die Selbst-sucht (Julius Müller) oder die Beugung unter die Sinnlichkeit (Rothe), ist doch nur Folge-Erscheinung, nur besondere Äußerung der eigentlichen religiösen Sünde. Aus einer anderen Wurzel abzuleiten oder zu erklären ist die Sünde nicht; sie kann nur als Tatsache erlebt, sowie vom Ziele der Erlösung und der menschlichen Bestimmung her gedeutet werden. Jeder Versuch der Ableitung führt zu einer Verengung oder Entkräftung des Sündenerlebnisses.

Hier liegt auch die tiefste Gefahr der alten Erbsündenlehre, die über die bloße Feststellung der einzelnen Äußerungen hinaus die Sünde in ihrer ganzen Schwere erfassen und auf ihre einheitliche Wurzel zurückverfolgen möchte, aber dies Streben mit einer historischen Ableitung verwirrt (s. Nr. 1 und 5). Sie muß durch eine Auffassung überboten werden, die ihre reli-giöse Absicht durchführt, nur ohne biblizistische Abirrung. Das ist einer-seits schon durch den Hinweis auf das religiöse Wesen der Sünde geschehen, anderseits geschieht es durch die Einstellung des Einzelmenschen in den em-pirischen Zusammenhang der Sünde. Der Mensch steht mit seiner Sünde nicht auf sich selbst, sondern seine eigene Gottfremdheit wird be-ständig von außen her durch andere gereizt; sie ist ein Glied in der all-gemeinen Gottentfremdung, die den Einzelnen von allen Seiten ergreift: durch familiären, also auch erblichen Zusammenhang wie durch all das, was wir als Umwelt (Milieu) im beruflichen, wirtschaftlichen, geselligen und politischen Leben zusammenfassen. Gegen die Versuchung, die eigene Sünde durch ihre Abhängigkeit von der allgemeinen zu entschuldigen, ist der Christ dabei durch die Wahrnehmung geschützt, daß er selbst bei anderen beständig in jedem Lebensverhältnis Sünde weckt durch Gebärde, Wort und Hand-lung, durch das, was er tut, wie durch das, was er läßt; je ernster er sich beobachtet, desto fürchtbarer wird ihm die Tatsache werden, daß er, um heiligung des eigenen Lebens ringend, doch auf Schritt und Tritt seine Brüder in die Sünde treibt. Erst von da aus wird der Ernst des Pro-blems klar, das mit der Erbsündenlehre gelöst werden sollte. Der Mensch fühlt sich einem „Reich der Sünde“ eingegliedert (A. Ritschl), gegen das er ankämpft, aber nicht aufzukommen vermag, sofern er nur mit eigenen Kräften kämpft. Darum nennt Schleiermacher die Sünde eine Gesamttat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechts (Glaubenslehre § 71).

Nur darf diese Erkenntnis nicht als eine erste Stufe der christlichen Erkenntnis betrachtet und zur Voraussetzung des eigentlichen Glaubens ge-macht oder gar von allen Christen um den Preis eines sacrificium in-tellectus gefordert werden. Sie ist vielmehr das Ergebnis der Selbst- und Weltkritik, die in jedem ausgeprägten Glauben langsam, aber unab-wendbar emporwächst. Unentwickelter Glaube vertraut noch immer in irgendwelchem Maße auf die natürlichen Kräfte des Menschen, wie die

kindliche und die populäre, vor allem die den Masseninstinkten folgende katholische Frömmigkeit beweist. Erst der entwickelte Glaube weiß, daß jede Vertiefung der Gotteserkenntnis auch das Bewußtsein des Abstands von dem erlebten Gott und damit die Sündenerkenntnis vertieft — wie umgekehrt die Vertiefung des Sündenbewußtseins auch die Heiligkeit und die Liebe Gottes in immer schärferem Lichte zeigt. Gerade an diesem Punkte erweist der wahre Glaube sich unverkennbar als eine lebendige Macht (§ 7, 1).

Erst recht handelt es sich um ein allmähliches Wachsen bei dem besonderen Moment der Sünde, das wir als Schuld bezeichnen. Die Not des Schuldbewußtseins ist zunächst an Umfang unendlich viel kleiner als die des Sündenbewußtseins; sie reicht nur so weit wie die Bewußtheit des eigenen Tuns und einer gewissen Fähigkeit zum Guten, das Gefühl der Freiheit und Verantwortlichkeit. So erstreckt sie sich anfangs nicht auf das, was der Mensch unfreiwillig oder ohne volles Bewußtsein tut, etwa im Irrtum oder auf Befehl oder in geistiger Verwirrung, erst recht nicht auf das, was die Gesamtheit oder was andere Böses vollbringen. Allein auch hier setzt mit wachsender Stärke und Ausdehnung des Gotterlebens eine Entwicklung ein. Zunächst wächst wirklich der Umkreis unserer Verantwortlichkeit, unserer Freiheit zum Guten, weil wir unter der steten Einwirkung der geschichtlichen Erziehung zum Guten, vor allem des christlichen Evangeliums stehen. Ist die Herrschaft der Sünde über uns zu Anfang ein Verhängnis, dem wir uns wider unseren Willen fügen (Röm 7), so wird sie doch mehr und mehr zur unmittelbaren Schuld, sofern wir die Möglichkeit des inneren Freiwerdens nicht benutzen. Noch mehr als der Umkreis der Schuld selbst aber wächst das Schuldbewußtsein. Wir erkennen dank der erwachenden sittlichen Forderung, dank dem Gesetz immer deutlicher den Einschlag unserer Verantwortlichkeit sowohl in unserem persönlichen Leben, in der Entwicklung unserer leiblichen und geistigen Kräfte, unserer Gewohnheiten und unseres Charakters, wie überhaupt in dem geschichtlichen Leben, dessen Teile wir sind; wir wissen uns durch Unterlassung und Tat, durch Wort und Beispiel immer vollständiger mitschuldig an den großen sozialen, politischen, kulturellen Sünden unserer Zeit; desto mitschuldiger, je höher wir schon auf der Stufe der religiös-sittlichen Entwicklung, der Ziel- und Selbsterkenntnis stehen. Je feiner und umfassender so unser Schuldbewußtsein wird, desto stärker löst es sich von der Frage nach der Freiheit und Bewußtheit des sündigen Willens. Paulus, Augustin und Luther beurteilten ihr vorchristliches Leben als Schuld; sie verschmähten den Trost, daß damals ihre Entwicklung und ihre Verantwortlichkeit noch beschränkt war. Bei solcher inneren Ausweitung ergibt sich zuletzt eine Art von Solidarität der Schuld zwischen dem Einzelnen und der Menschheit. Die Lust am Abwägen der Schuld unter den Beteiligten vergeht; es siegt das Bewußtsein, an gleicher Stelle ähnlich gehandelt zu haben wie jener, der dort schuldig wurde. Damit gleicht der Umfang des Schuldbewußtseins sich dem Umfang des Sündenbewußtseins an. Der Christ empfindet die gesamte Sünde der Menschheit als seine eigene Schuld; oder

auch umgekehrt: die Gesamtsünde der Menschheit kommt ihm so stark als Gesamtschuld zum Bewußtsein, daß der Gedanke an seinen eigenen Anteil wie an seine Person vollständig zurücktritt; er leidet die Not der Menschheit und ruft für sie um Vergebung. So kommen wir auch hier zur Wiederaufnahme eines Motivs, das in der Erbsündenlehre lebendig ist. Nur wird dabei der Begriff der Erbschuld völlig abgestreift (s. oben Nr. 1). Nicht die Schuld Adams liegt auf uns, sondern die Schuld der Menschheit, die Gesamtschuld. Aber nur der empfindet sie wirklich, der zur Höhe der christlichen Erkenntnis emporgerEIFt ist und die Offenbarung der göttlichen Liebe in Jesus erlebt hat. Sie solchen aufzulegen, die innerlich nichts davon wissen, ist seelenverderblich; denn es verflacht und ertötet das Erlebnis der eigenen Schuld, das doch die Voraussetzung aller christlichen Entwicklung ist.

4. Das Verhältnis der natürlichen zu der religiös-sittlichen Not.

Von dem Erlebnis der religiös-sittlichen Not aus gewinnt das der natürlichen Not seine letzte Verschärfung. Sünden- und Schuldbewußtsein schließen das Bewußtsein der Strafwürdigkeit ein. Wo aber dieses herrscht, da ist die Voraussetzung gegeben, die bei jedem Übel das Erlebnis der göttlichen Strafe auslösen kann. So tritt die Sünde selbst und ihre Tendenz zur Selbstverstärkung, zur allmählichen Vernichtung des inneren Lebens und damit zum geistigen Tod unter den Gesichtspunkt der Strafe; aber darüber hinaus wird jede Lebenshemmung, vielleicht die ganze Herrschaft des Weltleids aus einer natürlichen zu einer religiösen Not; der Sünder fühlt sich durch sie von Gott getrennt; Strafe und „Zorn“ Gottes steht zwischen ihm und Gott. Davon weiß gerade der tief erlebende Christ zu reden; nur daß seine religiöse Selbstkritik und ein Herrnwort wie Lk 13, 2. 4 (Joh 9, 3) ihn hindern wird, diese Erfahrung als Maßstab für die Beurteilung fremden Schicksals zu verwenden. Bei vielen Frommen, zumal bei solchen, die zu einem wirklichen Leiden unter der Gesamtsünde und der Gesamtschuld der Menschheit heranreifen, greift dies Erlebnis der göttlichen Strafe auf die Weltanschauung über: der Mensch erscheint ihnen schuldig an der Herrschaft der Vergänglichkeit und des Todes (Röm 5, 12), er ist der Verderber der Kreatur; darum wird auch erst die Überwindung seiner Sünde und die Aufhebung seiner Strafe der seufzenden Kreatur Erlösung bringen (Röm 8, 18 ff.). Mag dieser Gedanke die Grenze der eigentlichen Glaubenserkenntnis überschreiten, er bezeichnet doch unübertrefflich die Art, wie der Christ als Kern seiner Not die Sünde und Schuld erkennt, darum in der Erlösung von ihr die Herstellung des eigentlichen Menschenwesens vollzogen, eine neue Ordnung der Welt angebahnt sieht.

Daran wird die Macht des inneren religiös-sittlichen Erlebens greifbar deutlich: durch die Gottfremdheit und vor allem durch die Schuld fühlt der Christ sich mit Gewichten belastet, die den freien Ausschwing seiner Seele lähmen. Befreit werden kann er davon nur durch die Vergebung Gottes, d. h. durch den Beweis, daß Gott trotz unserer Sünde uns will und in seine Gemeinschaft emporhebt. So ersehnt der Christ eine Erlösung, die im Kern VerSöhnung, und eine VerSöhnung, die im Kern Vergebung ist. Es gehört nach evangelischer Auffassung mit zu seiner Not,

daß die Erlösung ihm nicht von außen her gegeben werden kann; nicht wie im Heidentum oder in der katholischen Art des Christentums durch äußere Vermittlungen kultischer Art, auch nicht wie in manchen Weltanschauungen und Sekten durch eine intellektuelle Anspannung, die mit der Welt die Schuld und Sünde für unreal erklärt und dadurch innere Befreiung erstrebt, auch nicht durch Anstrengung des guten Willens wird das Heil erworben, sondern allein von innen heraus durch das umwandelnde, inneren Frieden und innere Einheit erzeugende Erlebnis der göttlichen Nähe.

In dieser Auffassung kommt der Unterschied des Christentums von den anderen Erlösungsreligionen am deutlichsten zum Ausdruck. Sie stellen die natürliche Not des Menschen, den Druck des Weltleids und der Vergänglichkeit, in den Vordergrund; auch Schuld und Sünde wird ihnen, soweit sie davon wissen, ein bloßes Stück dieser allgemeineren Not. Ebendeshalb muß die Erlösung hier negativ verlaufen: im Buddhismus als eine Verneinung des Lebenstriebes, der in Leid und Schuld verstrickt; in den pantheistischen Weltanschauungen als eine Verneinung des Einzelmenschen, damit auch der Persönlichkeit und der Gemeinschaft, zugunsten des All-Lebens; in allen mystischen Strömungen wesentlich als eine Erlösung von der Welt. Die Not des Christen würde damit nicht überwunden. Sie gipfelt in dem Erlebnis, daß seine werdende Persönlichkeit angelegt ist auf Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern, aber allein den Weg dahin nicht findet; sie fordert also Erlösungsmittel, die den Menschen im innersten Wesenskern ergreifen und positiv vorwärts führen, empor zu erfolgreichem Ringen um die Erfüllung der eigenen Persönlichkeit mit Ewigkeit in der Hingabe an Gott und die Brüder. Als solche Mittel aber kennt er aus dem Verhältnis der Menschen zueinander und aus der eigenen religiösen Sehnsucht wesentlich die der Versöhnung und Vergebung. So sucht der christliche Glaube die Erlösung in den innersten, zartesten Vorgängen des Lebens; in ihnen erkennt er die Kraft, eine neue Welt zu schaffen, die frei ist von Leid und Vergänglichkeit und den Gipfel des schöpferischen Gotteswirkens bedeutet. In diesem Sinn verdeutlicht die Betrachtung der menschlichen Not jenen früheren Satz, daß im Christentum die Erlösung die Vollendung der Schöpfung bedeutet (§ 14, 1).

Hier wird aus einer tief pessimistischen Weltbetrachtung der höchste Optimismus geboren. Gerade das Schuldbewußtsein, das den Menschen zerbricht und in seiner stärksten Steigerung die Menschheit als *massa perditionis* (Augustin) erscheinen läßt, verbürgt die Möglichkeit der Erlösung. Erstirbt es, dann verfällt der Mensch allmählich dem inneren Tode, der zuletzt zum ewigen Tode wird; er kennt nur noch äußeres Leid, über das er nicht anders als durch Zerstreuung und Betäubung hinwegkommt, d. h. durch Auflösung seines persönlichen Selbst. Wenn irgendwo, dann liegt hier die Verdammnis, die keiner Ausmalung durch vorchristlich-mythologische Bilder bedarf. Die absichtliche Ertötung des Schuldbewußtseins aber ist dann die „Sünde wider den heiligen Geist“, die ihrem Wesen nach keine Vergebung erfährt (Mk 3, 29). Nur da ist wirklich in vollem

Sinne *massa perditionis*. Wo dagegen das Schuldbewußtsein, die Not des Selbstgerichts bleibt, da bleibt auch die Möglichkeit der Vergebung, der Buße und Erneuerung. Die innere Umwälzung gibt die Ansatzpunkte für die Verwertung des überall vorhandenen Guten (*λόγος σπερματικός*) und damit für einen Neubau des Menschenwesens, der Menschheit und vielleicht der gesamten Schöpfung.

Aber auch innerhalb des Christentums erhält das evangelische Christentum durch seine Auffassung der menschlichen Not und des Heilsbedürfnisses eine besondere Stellung. Wo der sakramentale, mysteriöse Zug so in den Vordergrund getreten ist wie im orientalischen und katholischen Christentum, da ist nicht die Schuld der eigentliche tiefste Stachel der Not; sondern neben ihr steht ebenbürtig das Leid und die Vergänglichkeit, oder die Sünde wird so unklar verstanden, daß sie als naturhafter Mangel und daher als heilbar durch äußere kirchliche Handlungen oder durch Zuleitung göttlicher Gnadensubstanz erscheint. Dann aber bleibt nur allzuleicht auch die ganze Auffassung der Sünde und Schuld auf der Oberfläche. Das zeigt sich im Abfall des Katholizismus von der augustinischen Auffassung der Erbsünde: es bleibt von dieser nicht viel mehr übrig als die Konkupiszenz, die eine *prinitas ad peccandum*, aber nicht selbst Sünde ist; sie hindert den Menschen nicht, mit seinem guten Willen Verdienste vor Gott zu erwerben (*merita de congruo*). Ein einheitliches Verständnis der Sittlichkeit vom sittlichen Willen her und der Religion vom Glauben her wird damit unmöglich: wie die Frömmigkeit, so besteht die Sittlichkeit und die Sünde überwiegend aus einzelnen Akten. Damit fällt gerade der eigentliche Nerv des augustinischen Gedankens dahin. Der evangelische Glaube hält Luthers Widerstand gegen solche Abschwächung aufrecht: unsere Kritik an der Erbsündenlehre bedeutet keine Abschwächung, sondern eine bessere Durchführung des religiösen Grundmotivs; sie sieht die Einzelsünde und den Einzelsünder im Zusammenhang des sündigen Gesamtwillens und erkennt in diesem die religiös-sittliche Ohnmacht des natürlichen Menschen, damit aber den Grundmangel der gegenwärtigen Welt, sowie die Notwendigkeit einer im tiefsten Kern des Menschenwesens einsetzenden Hilfe.

5. Der Ursprung der Sünde. Die Herrschaft der Sünde über die Menschheit steht uns als Tatsache des religiösen Lebens unbedingt fest. Dagegen ist eine geschichtliche Ableitung religiös so wenig möglich oder gefordert wie eine philosophische Erklärung. Freilich ein besonderes Interesse hat die Glaubenslehre an der geschichtlichen Ableitung, nämlich (wie bei der Lehre von der Welterschöpfung) ein negatives: sie muß gewisse Gedanken ablehnen als unvereinbar mit dem evangelischen Glauben.

Solche falschen Gedanken sind die monistischen, die dualistischen und die pelagianischen. Die monistischen lassen die Sünde aus der sinnlichen Natur des Menschen mit Notwendigkeit erwachsen — aber im Widerspruch mit dem Sünden- und Schuldbewußtsein des Menschen. Die dualistischen sehen die Ursache der Sünde in dem Eingriff eines Gegengottes oder den Einwirkungen eines gottwidrigen Weltstoffes — sie scheitern an der Gotteserkenntnis des Glaubens und dem Verantwortungsgefühl, das auch und

gerade der Christ für seine Sünde hat (s. § 14, 1, S. 112). Endlich die pelagianischen fassen jeden Menschen für sich und lassen die Sünde aus seinem freien Willen erwachsen — sie erwiesen sich bereits als undurchführbar angesichts der menschheitlichen Willensverstrickung.

Aus anderen Gründen ist zur Erklärung der Sünde ungenügend der Rückgang auf eine Uründe der ersten Menschen (Ersündenlehre) oder auf vorirdische Sündenfälle der einzelnen präexistenz gedachten Seelen (Julius Müller) oder auf die in früheren irdischen Daseinsformen verübten Taten (Re-Inkarnationslehre): jeder solche Rückgang ist nur eine Verschiebung der Frage, nicht eine Lösung, und hat keinerlei Anhalt in unserem Glauben.

Am meisten verbreitet, im Katholizismus sogar herrschend, ist die Mischung eines halben Dualismus mit einem halben Pelagianismus. Danach stehen die Menschen allerdings in einem großen Zusammenhang der Sünde; ja dieser Zusammenhang erhält in dem Satan und seinem dämonischen Reich einen lebendigen Quellgrund und wird so überaus eindrücklich für das Bewußtsein. Der Satan kann auf christlich-monotheistischem Boden niemals ein wirklicher Gegengott werden. Aber er gewinnt doch eine gewisse Selbständigkeit, und so entsteht in der Volksfrömmigkeit, sogar in der evangelischen, weithin ein semidualistischer „Glaube an den Teufel“. Gerade weil er den Monotheismus und das eigene Sündenbewußtsein des Menschen gefährdet, also das Wesen des evangelischen Glaubens verlegt, verführt er andererseits zum Semipelagianismus: der Mensch glaubt sich in einen Kampf zwischen Gott und den Satan gestellt; er fühlt seinen freien Willen zur Entscheidung herausgefordert und lernt ihn als eine selbständige Ursache seines Handelns neben dem göttlichen Wirken betrachten (Synnergismus).

Wenn der Protestantismus trotz diesen Gefahren die Teufelsvorstellung lange Zeit mit Vorliebe pflegte, so ließ er sich dabei von drei Ursachen leiten. Zunächst sollte der Hinweis auf die Bosheit und die Macht des Teufels den Ursprung der menschlichen Sünde erklären: sie ist ein Ergebnis der satanischen Verführung. Allein auch diese Erklärung bedeutet nur eine Verschiebung des Problems; weshalb läßt der Mensch sich verführen, und woher stammt das Böse im Teufel? Ferner sollte die Zusammenfassung des Bösen in einem einheitlich gelenkten dämonischen Reich die Wahrheit deutlich machen, daß alles menschliche Handeln Bedeutung für die Unendlichkeit hat, für die eigene persönliche Zukunft des Menschen, wie für die Gesamtentwicklung des Guten. Aber zugleich verlegte ja die Teufelsvorstellung den Schwerpunkt dieser Entwicklung aus dem Menschenwesen hinaus in ein fremdes mythologisches Reich und nahm ihr damit etwas von ihrer gewissenweckenden Kraft. Endlich glaubte man sich durch den reichen Gebrauch, den das NT, aber auch Luther von dem Teufel und seinen satanischen Geistern macht, zur Aufnahme dieses Vorstellungskreises genötigt. Allein wir sehen das NT (auch Jesus) und Luther hier nicht ganz allein durch ihr Gotterleben getragen, sondern mitbeeinflusst durch fremdwüchsige Vorstellungen ihrer Zeit; die religiöse Abhängigkeit von Jesus und die Anerkennung, daß er tiefer in die jenseitige Welt hinein-

schaute als wir, kann uns nicht nötigen, Vorstellungen zu übernehmen, die weder in seinem eigenen schöpferischen Gotterleben unverlierbar wurzeln, noch zum Wesen unseres Glaubens stimmen.

Darum hat die Glaubenslehre keine Ursache, die Vorstellung des Teufels aus dem biblisch-populären homiletischen Gebrauch auf ihr Gebiet zu übernehmen. In der religiösen Praxis dürfte sie sich halten, stärker noch als die der Engel (§ 12, 4), weil fester mit dem überlieferten soteriologischen Gefüge verknüpft; aber die Glaubenslehre muß sich bemühen, den unentrinnbaren Zusammenhang und die entscheidenden Folgen der menschlichen Sünde ohne ihre Hilfe aufzuweisen; das Streben nach historischer Erklärung der Sünde aus dem Fall der Engel wird sie sogar bekämpfen, weil es — wie die überlieferte Erbsündenlehre — allzuleicht eine Selbstentschuldigung der Menschen und eine falsche Milderung der im Menschendasein liegenden Tragik mit sich bringt.

Damit fällt die Notwendigkeit dahin, die biblischen Vorstellungen und die altprotestantischen Lehren über den Fall bestimmter Engel, sowie über das Wirken des Satans unter den Menschen (Besessenheit, Hexenwesen) in der Glaubenslehre zu behandeln.

§ 16. Der Heilmittler. Grundsätzliches

1. Die persönlich-geschichtliche Art der Heilvermittlung. Bereits die Frage nach der Begründung des Glaubens (§ 6, 3. 4) führte uns in die Geschichte, und zwar zu der Gestalt Jesu. Die Erörterung des menschlichen Heilsbedürfnisses weist in dieselbe Richtung (§ 15, 4). Denn die innere religiös-sittliche Not des Menschen findet ihre Überwindung nicht durch sachliche Mittel, wie sie der Katholizismus bietet; auch nicht durch die Annahme bestimmter Gedanken über Jesus und sein Werk (Joh 4, 42), wie die protestantische Orthodoxie sie fordert; oder durch spekulative Ideen und mystische Versenkung; sondern allein durch Tatsachen, die ungebrochenes göttliches Leben in sich schließen und daher schöpferisch genug sind, eine Umwälzung des inneren Lebens, einen geistigen Neubau des Menschentums in der Gemeinschaft mit Gott herbeizuführen. Solche Tatsachen können nicht in äußeren Ereignissen bestehen — auch Ereignisse wie die Rettung des israelitischen Volkes aus Ägypten genügten dafür nicht —, sondern allein in menschlichen Persönlichkeiten. Wir stehen also wieder vor den frommen Gliedern der Gemeinde und zuletzt vor Jesus. Er hat keinen Schuldanteil an der religiös-sittlichen Not der Menschheit, steht aber miterlebend ganz in ihren Zusammenhängen darin und vermag deshalb der Erlöser von ihr zu werden.

Die innere Notwendigkeit, die hier waltet, ist so groß, daß der Gedanke der Mittlerschaft Jesu im evangelischen Christentum auch nicht an Bedeutung verlor, als das altprotestantische, ja sogar das altkirchliche Dogma stürzte und die Bibel ihre absolute Stellung verlor. Zwar die Aufklärung schwächte sie, weil ihre rationalistisch-moralistischen Gesichtspunkte zu eng für das Verständnis innerer religiöser Zusammenhänge waren; aber das

idealistisch beeinflusste Christentum eines Herder und Schleiermacher suchte entsprechend dem stärkeren Ton, den es auf die Erlösung legte, sofort auch Jesus wieder als Mittler zu verstehen. Es erkannte also, daß Jesus nicht nur historische Bedeutung für das Christentum besitzt, etwa als Stifter einer Gemeinschaft oder erstes Vorbild einer bestimmten Gesinnung oder erster Lehrer einer neuen Wahrheit, die nun ohne ihn unter den Menschen wirken, sondern daß seine Gestalt lebendig mit der christlichen Frömmigkeit verknüpft bleibt. Gerade die evangelische Frömmigkeit ist in ihrem konstitutiven Kern, d. h. in dem Erlebnis der heiligen Liebe, bedingt durch die organische, obgleich nicht in jedem Augenblick bewußte Beziehung auf Jesus — wie umgekehrt unsere Beziehung zu Jesus religiösen Sinn erst dann erhält, wenn sie mehr ist als „Heroenverehrung“, nämlich irgendwie Vermittelung des Gotterlebens (Joh 14, 6–10) durch den unentrinnbaren Eindruck seiner Weltüberlegenheit und durch den Anteil an seinem Leben.

In dieser organischen Verbindung der lebendigen Frömmigkeit mit ihrem geschichtlichen Quellpunkt, die dem evangelischen Glaubens- und Erlösungsgedanken entspricht, unterscheidet sich das Christentum von anderen großen Religionen. Judentum, Islam und Buddhismus gehen zwar ebenfalls von schöpferischen Stifterpersönlichkeiten aus, aber sie sind in ihrem Inhalt unabhängig von dem persönlichen Verhältnis zu ihren Stiftern. Auch wo diese, wie in der buddhistischen Volksfrömmigkeit, große Verehrung genießen, ist das nicht der gestaltende Kern der gesamten Frömmigkeit; man kann Buddhist sein, ohne daran teilzunehmen. Wollte man dagegen im Christentum eine Loslösung von der Person Jesu versuchen, so würde das den Inhalt der Frömmigkeit selbst, nämlich das erlösende Erlebnis Gottes als seines Vaters, gefährden; oder wollte man eine zukünftige Entwicklungsstufe erhoffen, auf der man Gott auch als heilige Liebe so unmittelbar erlebte, daß man der Vermittelung durch Jesus nicht mehr bedürfte, so müßte das eine Stufe sein, auf der die religiös-sittliche Not überwunden wäre, oder doch neue, von ihr völlig freie Menschen als Mittler aufgetreten wären — beides aber weist über unsere Erfahrung von der Menschheit und ihrer allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit hinaus; es widerspricht dem Tatbestand unseres religiösen Erlebens und ist darum ohne Bedeutung für die Glaubenslehre (vgl. auch § 18, 1a Schluß; 28, 3).

2. Die historischen Schwierigkeiten. Damit ist die Glaubenslehre genötigt, ein starkes geschichtliches Interesse in sich aufzunehmen. Sie stellt die Beziehung des Glaubens zur Geschichte dar, muß also auch die Schwierigkeiten berücksichtigen, die in der Unsicherheit unseres Geschichtsbildes liegen. Es handelt sich ja heute nicht mehr um den dogmatisch stilisierten und dadurch allem geschichtlichen Wandel enthobenen Christus, sondern um den geschichtlichen Jesus von Nazareth. Dessen Bild aber ist bedingt durch die Beurteilung der Quellen, die einerseits von der historisch-kritischen Forschung, andererseits von der religiösen Einstellung abhängt und mit diesen beiden einer beständigen Wandlung unterworfen ist. Hier entspringen zahlreiche Spannungen und Kämpfe. Jede eng mit der biblischen Überlieferung selbst oder einem früher herausgearbeiteten Jesusbild verknüpfte

Frömmigkeit sträubt sich gegen größere Änderungen dieses Bildes; denn sie hat die Empfindung, damit nicht nur bestimmter geschichtlicher Auffassungen, sondern ihres Gotterlebens selbst beraubt zu werden. Und umgekehrt ist gerade eine ernsthaft vorwärtsdrängende Forschung stets geneigt, die Tragweite ihrer rationalen Methoden oder die Sicherheit ihrer Ergebnisse zu überschätzen, zumal wenn sie durch religiös-kirchliche Machtansprüche in Kampfesstimmung getrieben wird.

Eine glatte Lösung ist angesichts dieser Lage unmöglich. Sie ist auch nicht durch das Wesen des evangelischen Glaubens gefordert (s. § 6, 4; 7, 4; 8, 3; 18, 1a; 21, 2). Denn der evangelische Glaube will Gott in der Wirklichkeit erleben. Zu dieser Wirklichkeit aber gehört nicht nur das NT selbst, sondern auch die Wissenschaft und ihre Erforschung des NTs. Sie wandelt und entwickelt sich wie alle Wirklichkeit. Hat der Glaube gelernt, überall sonst die stete Unfertigkeit und Unerschöpflichkeit des Wirklichen als gottgewollt zu betrachten, so kann er diese Anerkennung auch für die ntliche Wissenschaft und ihr Jesusbild nicht weigern. Er wird im Gegenteil danach streben, den positiven Gottesgedanken, der in den Wandlungen der wissenschaftlichen Forschung waltet, innerlich zu verstehen und in den eigenen Willen aufzunehmen. Ein solcher Gottesgedanke dürfte vor allem in der Absicht bestehen, die Christen immer wieder aus der trägen Ruhe des natürlichen Menschen aufzurütteln und vor fertigen Abschlüssen des Erlebens wie des Forschens zu warnen, jedes Geschlecht aufs neue vor den Rohstoff des biblischen Zeugnisses und vor die Daseinsfrage der christlichen Frömmigkeit zu stellen und so die Christenheit allmählich zu zwingen, sich in ihrem Gotterleben nicht mehr auf fertige Grundlagen, d. h. auf irgendwelches Menschenwerk (dazu gehört zunächst auch die Bibel und ihr jeweiliges überliefertes oder von der Wissenschaft erarbeitetes Verständnis) zu stützen, sondern auf die Führung Gottes selbst. Aber auch im einzelnen läßt sich schon jetzt manche Gabe erkennen, die der Gang der historischen Kritik dem Verständnis der geschichtlichen Heilsvermittlung geschenkt hat. Vor allem hat sie zugleich mit der Erschütterung des dogmatischen Christusbildes die geschichtliche Gestalt Jesu, sowie der Propheten und Apostel so anschaulich, so zugänglich für das Erlebnis gemacht, wie es früher nie der Fall gewesen ist, und dadurch bessere Voraussetzungen für ein wirkliches Erlebnis Gottes in Jesu geschaffen, als sie vordem bestanden.¹⁾

Aufgabe der Glaubenslehre kann es nach alledem nicht sein, ein eigenes Bild Jesu zu entwerfen. Sie würde durch ihr Hineinreden in die Arbeit der historischen Theologie nur deren gesunde Entwicklung und natürliche Selbstkorrektur gefährden. Sie muß sich entscheiden, je nach der

¹⁾ Die größten Verdienste um die religiöse Würdigung der historischen Forschung hat sich W. Herrmann erworben. Vgl. von seinen vielen Schriften 3 B.: Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche und ihre Überwindung, 1913. Von konservativer Seite ist für die heutige Lage besonders bemerkenswert: E. Weber, Historische Kritik und Bibelglaube, 2. Aufl. 1917. Dazu die Erörterungen von Herrmann und Haering, Chr. Welt, Jahrgang 1918.

wissenschaftlichen Stellung ihres Trägers dem einen oder anderen Bilde zu folgen. Da sie aber dabei nur die Aufgabe haben kann, das Erlebnis, das der Glaube an Jesus macht, und die darin liegende religiöse Erkenntnis Jesu darzustellen, so verliert das wissenschaftliche außerreligiöse Moment seine selbständige Bedeutung; es gehört nur zu dem Spiegel, in dem das Größere sich unseren Augen offenbart, darf also keine trennende Wirkung haben und muß, soweit möglich, zurücktreten. Außerdem sind gewisse Grundzüge wenigstens des „inneren Lebens Jesu“ (Herrmann) oder seines „Charakterbildes“ (Kähler) so unverkennbar im ntlichen Zeugnis, vor allem im Selbstzeugnis Jesu, gegeben, daß sie allgemeine Anerkennung haben. Und umgekehrt werden solche Züge, die offenbar im ursprünglichen Zeugnis nicht gegeben sind, sondern späterer Eintragung entstammen, allenthalben preisgegeben. Daher kann es sich bei dem wissenschaftlichen Gegensatz in der Regel nur um die Frage handeln, ob dieser oder jener Einzelzug durch außerchristliche, jüdisch-heidnische Voraussetzungen oder spätere Eintragung bedingt ist, und ob dieses oder jenes Bild, das Bibel oder Kirchenlehre für die religiöse Bedeutung Jesu braucht, unsere Glaubenserkenntnis ausreichend ausdrückt. Schwierigkeiten und Gegenätze erwachsen auch daraus genug; aber sie sind nicht so groß, daß der lebendige, seines individuellen Reichtums bewußte Glaube sie nicht tragen könnte. Gerade in den schwersten Lagen des Lebens weiß er sich trotz solcher Schwierigkeiten verbunden mit Jesus und in dieser Verbindung über das lähmende Gewebe der historischen Relativitäten emporgehoben zum Erlebnis des schöpferischen Gotteswirkens.

3. Person und Werk Jesu. Die altprotestantische Kirchenlehre hat die ntlichen Aussagen über Jesus unter den Stichworten Person und Werk auf zwei große Hauptabschnitte der Dogmatik verteilt. Sowohl durch das logische Denken, wie durch das Streben, die Fülle der biblischen und dogmatischen Aussagen zu verwerten, fühlte man sich dazu gedrängt. Freilich, das NT gibt keine Ursache zu einer solchen Trennung. Darum betonte Schleiermacher mit Recht, daß die Tätigkeit und die Würde des Erlösers auf einander zurückweisen, ja im Glauben unzertrennlich eins sind (Glaubenslehre § 92). Es handelt sich nur um verschiedene Gesichtspunkte für die Auffassung derselben Sache. Gerade in seinen Wirkungen, d. h. seinem Werk, erkennen wir Jesus; und umgekehrt hat das Werk Jesu darin seine Kraft, daß es einen bestimmten Personinhalt ausdrückt.¹⁾ Beide Gesichtspunkte müssen in der Glaubenslehre zur Anwendung kommen; aber sie bedingen sich viel zu sehr gegenseitig, als daß sie verschiedene Hauptabschnitte fordern könnten. Die Kirchenlehre hat gerade durch ihre scharfe Trennung beider Aufgaben dem Verständnis der Person wie des Werkes Jesu geschadet. Die von der Darstellung der Wirkungen losgerissene Christologie mußte zur scholastischen Metaphysik erstarren; und die Lehre von seinem Werk entnahm ihre innere Bauregel nicht dem ntlichen Erlebnis der Mittlerstellung Jesu selbst, sondern fügte äußerlich die atlichen

¹⁾ Schiller: Edle Naturen zählen „mit dem, was sie sind“.

„Ämter“ zu einer harten Theorie zusammen. Demgegenüber gilt es die Erkenntnis durchzuführen, die Melancthon in der 1. Auflage der Loci bereits formulierte: Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, eius naturas, modos incarnationis intueri (s. auch Apologie, Müller S. 105, 101, und das § 17, 1a zitierte Lutherwort). Darum werden wir die Darstellung von Person und Werk Jesu möglichst eng zusammenfassen. Voran stehe das geschlossene Bild der überlieferten Kirchenlehre mit den verschiedenen Umbildungsversuchen der Neuzeit, an zweiter Stelle das des entkatholisierten, auf sein Wesen zurückgeführten evangelischen Glaubens; bei jenem gehen wir am besten von der Person, bei diesem von dem Werke Jesu aus.

§ 17. Die Entwicklung der Lehre vom Heilsmittler im Protestantismus

1. Die altprotestantische Kirchenlehre. Wenn das Wesen des Glaubens, die menschliche Not und der allgemeine Grundsatz der Mittlerschaft Jesu richtig bestimmt worden sind (§ 5 f.; 15, 3. 4; 16), dann muß die Darstellung von Person und Werk Jesu ihn wesentlich als geschichtlichpersönlichen Erlöser von Schuld, Sünde und Weltleid oder als Begründer und Schöpfer eines neuen gottgeeynten Menschentums verstehen lehren. Mit dieser Forderung stellen wir uns von vornherein kritisch zu der überlieferten altprotestantischen Kirchenlehre. Sie ist, da sie wesentlich katholisches Erbgut übernimmt, von anderen Absichten getragen oder biegt wenigstens nach anderen Richtungen ab.

a. *De persona Christi.* Das christologische Dogma steht auf dem Boden der Trinitätslehre, die wir erst später behandeln (§ 22), und sucht von ihm aus Jesus als Erlöser begreiflich zu machen. Weil es sich aber in der Trinitätslehre überwiegend um substantielle Verhältnisse handelt, dringt dieser Zug auch in die Christologie ein. Das Geheimnis, das in dem geschichtlichen Erlebnis des ewigen Gottes liegt, wird in den metaphysisch-substantiellen Aufbau des geschichtlichen Mittlers verschoben und hier aus einem Gegenstand des Erlebens und daher des Glaubens vielmehr zu einem Gegenstand des Fürwahrhaltens gemacht. Die durch die metaphysische Verbindung von Gottheit und Menschheit in Jesus vollzogene Vergottung der menschlichen Natur ist zwar von grundlegender Bedeutung für die orientalische und als Voraussetzung des Meßwunders auch für die katholische Frömmigkeit; da sie aber nur in eigentümlicher Verbindung des Fürwahrhaltens der Kirchenlehre mit mystischer Kontemplation von den einzelnen Christen angeeignet werden kann, so gewinnt sie für den evangelischen Glauben keine wahre innere Bedeutung. Das wird ein Überblick über die altprotestantische Lehre eindrücklich zeigen.

In der Kirchenlehre selbst tritt zunächst die besondere Schwierigkeit deutlich hervor, die sich aus der Verbindung des überlieferten Dogmas mit dem gut evangelischen Rückgang auf Bibel und Glauben ergeben mußte.

Die Confessio Augustana ruft in ihrem 3. Artikel durch eine an das Apostolikum angelehnte Aufzählung von Aussagen über das Leben Jesu einerseits die Erinnerung an die Bibel wach, nimmt aber andererseits die Chalcedonensische Naturenlehre auf und belastet den Protestantismus dadurch von vornherein mit jenen altkirchlichen Formeln, in denen die griechische Auffassung des Heils als Vergottung der menschlichen Natur, aber nicht das biblische Zeugnis von dem lebendigen Jesus Ausdruck gefunden hatte. Statt die Erkenntnis aufzuweisen, die unser Glaube in seiner Begegnung mit Jesus gewinnt, rationalisiert sie das Erlebnis des Göttlichen durch die Anwendung des Naturbegriffs und verurteilt so ihre Christologie von vornherein zur Unfruchtbarkeit.

Der Gegensatz zwischen evangelischem Christusbild und Naturenlehre zwingt nun zu allerhand künstlichen Linien. Schon jener Artikel der Confessio Augustana zeigt, welche Wege der Protestantismus dabei beschreitet. Man nennt mit dem Chalcedonense die einmal dogmatisierte Zweiheit der Naturen Christi, der göttlichen und der menschlichen, betont aber ausschließlich ihre ungetrennte Einheit in der einen Person. Eben das schien das ntliche Jesusbild vor allem zu fordern. Wie aber soll die Einheit entstehen, wenn man die beiden in sich verschiedenen Naturen als gegebene Voraussetzung hinnimmt? Die reformierte Theologie hält sich weniger bei dieser Frage auf; sie denkt überall das Göttliche und das Kreatürlich-Menschliche getrennt und begnügt sich weithin mit dem einfachen dogmatischen Satz, daß die beiden Naturen in einer Person zur Einheit verbunden sind. Anders das Luthertum. Seine Theologie sucht die Einheit der Naturen im einzelnen nachzuzeichnen und schafft so folgenden Aufriß.

Zunächst wendet man allen Scharfsinn darauf, die Realität und Integrität sowohl der göttlichen wie der menschlichen Natur Christi aus der Bibel aufzuweisen. Bei der menschlichen Natur hält das Angesichts der evangelischen Berichte nicht schwer. Bei der göttlichen Natur zieht man alle die Stellen heran, in denen Jesus Verehrung erwiesen, eine göttliche Handlung, wie Wunder und Sündenvergebung, ja gelegentlich die Bezeichnung „Gott“ beigelegt wird, oder in denen atliche Worte über Gott auf ihn übertragen werden. Ob diese Stellen überhaupt herangezogen oder wenigstens auf eine göttliche „Natur“ gedeutet werden dürfen, solche Fragen kommen für die dogmatisch gebundene Zeit nicht ernsthaft in Betracht. Die Hauptsache aber ist, daß die Lehre von der Integrität der beiden Naturen sich gar nicht durchführen läßt, wenn nicht eine persönliche Einheit von vornherein unmöglich werden soll. So begnügt man sich, der göttlichen Natur wirkliche Integrität zu geben, beschränkt aber die menschliche. Unter dem beschönigenden Titel „Prärogativen“ der menschlichen Natur wird nämlich nicht nur Unsterblichkeit des Leibes, Freiheit von der Erbsünde, Schönheit und Weisheit genannt, sondern vor allem die Anhypostasie, die Unpersönlichkeit. Also menschliche Natur, aber ohne persönliche Form, d. h. ohne menschliches Bewußtsein, rein naturhaft! Man will einem Doppelbewußtsein entgehen, läßt daher die Person-, d. h. Bewußtseinsbildung, allein von der göttlichen Natur ausgehen, bringt aber da-

bei die menschliche Natur trotz der dogmatischen Rede von der Integrität beider Naturen um ihre Wahrheit. So zerstört die Lehre sich selbst.

Der Fehler des Ansatzes rächt sich in der Beschreibung der persönlichen Einheit der Naturen. Sie verläuft in einer Reihe von einzelnen Momenten. Den Anfang macht die *unitio*, d. h. die *incarnatio* (*actio divina, qua filius Dei humanam naturam in utero virginis Mariae in unitatem suae personae assumit*). Sie begründet den dauernden Zustand der *unio personalis*, die weder bloß *verbalis* oder *notionalis* oder *accidentalis* noch *essentialis*, sondern *realis* und *perichoristica* ist. Sie drückt sich aus in der *communio naturarum* (*intima, mutua, inseparabilis, ungemischt und unverwandelt*) und den *propositiones personales* (*in quibus concretum*¹⁾ *unius naturae de concreto alterius naturae praedicatur*: der Mensch Jesus Christus ist Gott, Gott ist Mensch usw.). Der Höhepunkt der ganzen Lehre ist die von den Reformierten stark bekämpfte Behauptung einer *communicatio idiomatum*, die in ihren drei *genera* liebevoll ausgeführt wird; sie will den Grundsatz verwirklichen: *finitum capax infiniti*, den die Reformierten leugnen (s. § 14, 1, S. 114). Danach ist die Einheit so streng, daß eine gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften und Tätigkeiten eintritt, und zwar weder bloß *verbalis* noch im Gegensatz dazu *transfusiva*, sondern *realis, personalis, supernaturalis*. Die Eigenschaften der göttlichen Natur gehen z. B. auf die menschliche über: auch sie ist allmächtig und allgegenwärtig (*genus maiestaticum*; s. die Anwendung beim Abendmahl § 21, 5)! Gerade hier aber zeigt sich wieder die Unmöglichkeit der Durchführung. Denn nach dem Schema müßten auch die Eigenschaften der menschlichen Natur auf die göttliche übergehen; das aber wird ausgeschlossen wegen der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur. So ergibt sich allerdings eine Art Einheit, aber unter Verschlingung des Menschlichen durch das Göttliche und im vollen Widerspruch zum Jesusbild der Evangelien. Die Naturenlehre drängt, wo sie sich mit dem Interesse an der Einheit der Person verbindet, notwendig zurück auf die *monophysitische*, um nicht zu sagen *doketische* Bahn. Nur da kann sie religiöse Bedeutung haben, nämlich für das in der Vergottung der menschlichen Natur bestehende Heil. Dagegen fehlt ihr auf evangelischem Boden die unmittelbare religiöse Bedeutung (eine mittelbare kann sie gewinnen durch ihre Verwertung in der Lehre vom *munus triplex*, s. unter b). Sie ist hier durch das Wort Luthers gerichtet: „Also haben ihn die Sophisten gemalet, wie er Mensch und Gott sei, zählen seine Beine und Arme, mischen seine beiden Naturen wunderbar ineinander, welches denn nur eine sophistische Erkenntnis des Herrn Christi ist; denn Christus ist nicht darum Christus genennet, daß er zwei Naturen hat — was gehet mich daselbige an? Sondern er träget diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat; daselbige gibt ihm den Namen. Daß er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber daß er sein Amt dahin gewendet und

¹⁾ Nicht auch das *abstractum* (etwa *divinitas* oder *humanitas*).

seine Liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zugut; es gilt mir darum, daß er sein Volk von Sünden losmachen will . . . Sicut Joseph dicitur ut . . . 'et vocabis nomen eius Jesum, quia redemit populum' usw. non quia natus est ex virgine, quod deus et homo sit, sed quod fit agnus et opus faciat, ut heilf populo suo e peccatis." (WA 16, 217 f.; EA 35, 207 f. Dgl. auch oben S. 77 und Melancthon § 16, 3.) Luther bestreitet hier in keiner Weise die Naturenlehre selbst — sie spielt in seiner Theologie eine wichtige Rolle —, wohl aber ihre Bedeutung für den Erlösungsglauben; wenn wir die Darstellung der christlichen Heilserkenntnis auf den Glauben gründen wollen, gehört also nach Luther die Naturenlehre nicht in ihr Bereich.

Freilich empfand auch das Luthertum den Widerspruch zwischen dieser Christologie und dem ntllichen Jesusbilde. Man suchte eine Vermittlung und benutzte dazu die Lehre vom zweiseitigen Stand Christi: de stantibus Christi. Die Reformierten bezogen die Selbstentäußerung Christi in der grundlegenden Stelle Phil 2 meist einfach auf die Menschwerdung Christi als Eintritt in den Stand der Niedrigkeit; sie konnten sich, da sie mit der Verschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen auch die Selbständigkeit der menschlichen Natur Christi stärker aufrecht hielten, mehr mit einer Verarbeitung der biblischen Aussagen begnügen. Die Lutheraner aber waren durch ihre Christologie sowohl zu starker dogmatischer Betonung der Entäußerung Christi, wie zu haarspaltender Ausdeutung im einzelnen genötigt. Die Menschwerdung als Ausnahme der menschlichen Natur in die Herrlichkeit der göttlichen konnte ihnen nicht als Entäußerung erscheinen. So liegt die Entäußerung, d. h. der Eintritt in den Stand der Niedrigkeit, nach altprotestantisch-lutherischer Auffassung¹⁾ vielmehr darin, daß die menschliche Natur Christi auf den Gebrauch der ihr kraft der *communicatio idiomatum* überkommenen Majestätsattribute (Allmacht, Allgegenwart u. a.) bis nach dem Tode größtenteils verzichtet, während seine göttliche Natur ununterbrochen an der Herrlichkeit und Wirksamkeit des Vaters teilnimmt. Ob es sich bei diesem Verzicht um einen wirklichen Nichtgebrauch oder nur um eine Verhüllung des Gebrauchs der Majestätsattribute handelt, darüber fanden erbitterte Streitigkeiten zwischen den Gießener und den Tübinger Theologen statt (*decisio Saxonica* 1624). Als Akte oder Stufen der Entäußerung (*gradus exinanitionis*) zählte man die Tatsachen seines menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum Begräbnis auf: *conceptio, nativitas, circumcisio, educatio, visibilis inter homines conversatio, passio magna, mors, sepultura*. Mit der Höllensfahrt (die bei den Reformierten vielmehr der Gipfel der Entäußerung ist) und der Auferstehung beginnen dann die *gradus der exaltatio*, der Erhöhung, die wiederum nicht dem Logos oder dem Gottmenschen, sondern seiner menschlichen Natur gilt. Es sind nächst *descensus* und *resurrectio* noch *ascensio in coelum* und *sessio ad dextram patris*.

¹⁾ Sie war schon in der alten Kirche vorgebildet. — Über die neuere Lehre von der Kenosis s. Nr. 2^a.

Die ganze Lehre vom zwiefachen Stand Christi steht und fällt mit der Naturenlehre; ohne diese ist sie weder nötig noch verständlich. Ihren Zweck, die Brücke von der Christologie zum NT zu schlagen, erreicht sie aber nicht. Denn ein Christus, dessen eine Natur ununterbrochen mit Gott die Welt regiert, dessen andere Natur aber zeitweilig auf diese volle Göttlichkeit verzichtet, ist ohne innere Einheit, widerspricht dem NT und raubt der Geschichte ihr Leben.

b. *De munere triplici.* Konnte diese ganze Christologie, von der griechischen Sehnsucht nach Vergottung der menschlichen Natur und dem katholischen Meßwunder losgerissen, keine unmittelbare religiöse Bedeutung für die protestantische Frömmigkeit gewinnen, so hatte sie doch eine mittelbare, nämlich durch ihren Zusammenhang mit der Auffassung des Werkes Christi: dieses sollte seine heilswermittelnde Bedeutung eben dadurch gewinnen, daß Gottheit und Menschheit in ihm zusammenwirken.

Hier machte sich die eigene Erfahrung der *beneficia Christi*¹⁾ stärker geltend als in der Christologie, und so wird auch die Mannigfaltigkeit der Lehrbildung größer. Luther z. B. betrachtet Jesum mit Vorliebe als den siegreichen Kämpfer wider alle Feinde des Heils (Gesetz, Sünde, Teufel, Tod). Die reformierte Dogmatik verbindet mit dem altprotestantischen Gemeinbesitz den Gedanken, daß Christus als das Haupt der Gemeinde dieser sein Leben mitteilt, und bereitet hier Gedanken vor, die später durch den Pietismus und seit Schleiermacher durch die ganze moderne Lehrentwicklung ausschlaggebende Bedeutung erhalten sollten. Allein solche Ansätze, das eigene Erlebnis der Tätigkeit Jesu zur Geltung zu bringen, erhalten doch keinen bestimmenden Einfluß auf die Lehrbildung. Diese bewegte sich vielmehr auch hier überwiegend in den überlieferten dogmatischen Formen. Nur daß es sich dabei weniger um das altkirchliche Dogma handelt, das seine Heilserkenntnis mit in den trinitarischen Gedanken niedergelegt hatte (§ 22), als um das mittelalterliche. Augustin und das abendländische Mittelalter hatten die Sünde wieder in den Mittelpunkt der menschlichen Not gestellt und darum neue Formeln für das christliche Heilswerk geschmiedet; vor allem Anselm von Canterbury hatte dabei Wege gezeigt, die im Rahmen des Katholizismus aussichtsvoll waren. Freilich nur im Rahmen des Katholizismus. Denn es handelt sich dabei wesentlich um die objektive Bedeutung des Heilswerks für Gott, nämlich um die Ermöglichung der gnädigen Zuwendung Gottes zu den Menschen. Vorgänge aber, die sich zwischen Jesus und Gott abspielen, sind dem unmittelbaren christlichen Erleben nicht zugänglich; nur das Fürwahrhalten, nicht der lebendige Glaube kann sich auf sie richten. Darum wird eine wirkliche Glaubenslehre sich auch hier kritisch verhalten, obwohl sie anerkennen muß, daß schon der Altprotestantismus mit seiner Beziehung des Werkes Christi auf Sünde und Schuld, d. h. auf den innersten Kern der menschlichen Not, den richtigen Grund gelegt hat.

¹⁾ S. oben § 16, 3.

Das Schema, in dem die altprotestantische, seit Joh. Gerhard vor allem die lutherische Dogmatik die biblischen Gedanken über das Werk Jesu zu sammeln suchte, ist die bereits von einigen Kirchenvätern, Thomas und Calvin benutzte Lehre von dem *munus triplex*, dem prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amte Christi. Gerade dieses Schema nun forderte die Naturenlehre noch deutlicher als der altkirchliche Kreis der Heilsgedanken. Denn für die Vergottung der menschlichen Natur, die diesen konstituierte, genügte im Grunde die Menschwerdung der zweiten trinitarischen Person: in Jesus war das Wunder der Vergottung des Menschlichen vollzogen, Erkenntnis und Mystik aller Art leiteten es weiter auf die Menschheit. Für die Erfüllung der atlichen Ämter dagegen war das geschichtlich-menschliche Wirken Jesu notwendig, besonders für das prophetische Amt seine Lehre, für das hohenpriesterliche sein freiwilliges Opfer, sein Gehorsam gegen Gott, sein Leiden, Sterben und Auferstehen. Dazu bedurfte es der menschlichen Natur, und zwar in aktiver, positiver Betätigung, während sie im altkirchlichen Dogma nur passive Bedeutung besitzt. Freilich, wenn Jesu Wirken die nötige Kraft entfalten sollte, so mußte es getragen sein von seiner göttlichen Natur: nur so konnte seine Lehre die Gewißheit voller Offenbarung, sein Gehorsam, Leiden und Sterben vollen Wert vor Gott, sein Königtum volle Kraft erhalten. Die Lehre von seinem Werke baut sich fest auf die Christologie auf.

Im einzelnen wird den drei Ämtern ein sehr verschiedener Grad von Aufmerksamkeit und Raum gewidmet. Das prophetische und das königliche Amt, in denen Christus wesentlich Gott gegenüber der Menschheit vertritt, werden verhältnismäßig einheitlich verstanden, fordern daher nur kurze Erörterung. Nach seinem prophetischen Amt hat Christus uns Menschen den göttlichen Heilswillen (Gesetz und Evangelium) schlechtthin ausreichend offenbart; manche Dogmatiker dehnen es bis auf die Gegenwart aus, wo er mediate durch die kirchliche Predigt seine Lehre fortsetzt. Als König beherrscht Christus in Gemeinschaft mit dem Vater die Gesamtheit der Geschöpfe, nach seiner göttlichen Natur von Ewigkeit her, nach der menschlichen seit der Menschwerdung, doch so, daß die vollständige Ausübung durch sie erst mit der Erhöhung beginnt (s. oben S. 142). Dabei wird das *regnum potentiae* (Weltregierung), *gratiae* und *gloriae* (streitende und triumphierende Kirche) unterschieden. Als Momente des königlichen Amtes werden die *gradus exaltationis* genannt, denen dann das *regnum Christi* sich anfügt.

Die weitaus meiste Liebe wird dem *munus sacerdotale* gewidmet, in dem Christus wesentlich die Menschen vor Gott vertritt; und zwar, da dessen zweites Moment, die *intercessio* (nicht nur *realis*, sondern auch *vocalis* und *oralis*) für alle Menschen und vor allem für seine Auserwählten vor dem Throne Gottes, keine größeren Erörterungen nötig macht, dem ersten Moment, der *satisfactio*. Hauptsache bleibt durchaus die Lehre von dem Gegensatz der göttlichen *iustitia vindicatrix*, die für die unendliche Sünde der Menschen auch unendliche Strafe fordert, und der *misericordia* Gottes. Erst muß jene befriedigt werden, bevor diese sich auswirken kann;

denn die *misericordia* ist nicht *absoluta*, sondern *ordinata*. Die göttliche Weisheit findet den Ausweg im Gottmenschen und in der von ihm beschafften stellvertretenden Genugtuung (*satisfactio vicaria*); sein Wirken hat wegen seiner gottmenschlichen Person einerseits unendlichen Wert und vertritt anderseits alle Menschen. Die Unterschiede gegenüber Anselm bestehen vor allem darin, daß dabei weniger die Verletzung und Befriedigung der göttlichen Ehre als die des Gesetzes betont wird, und daß die Genugtuung nicht nur im stellvertretenden Leiden Christi, sondern zugleich in seiner stellvertretenden tätigen Gesetzeserfüllung erkannt wird; die Zurechnung seiner *obedientia passiva* befreit uns von Schuld und Strafe, die seiner *obedientia activa* begründet unsere positive Gerechterklärung. So wird gezeigt, daß Gott uns vergeben und als seine Kinder annehmen kann, ja muß; denn nachdem er in seiner Gnade einmal Christus gesandt und dieser sein Werk vollbracht hat, ist durch Christi Verdienst der Anspruch Gottes an uns wirklich erfüllt; wer die Verbindung mit Christus und die rechte Aneignung seines Verdienstes gewinnt, der ist darum der Seligkeit und Gliedschaft im Gottesreiche gewiß.

In das Gewebe dieser Theorie ist eine unendliche Fülle von logischem Scharfsinn, biblischen Beziehungen und lebendiger Frömmigkeit hineingesponnen. Trotzdem ist sie, und zwar gerade auch in ihrem Kernstück, dem hohenpriesterlichen Amte, vor der rationalen Kritik so wenig haltbar wie vor der des lebendigen Glaubens. Die Zusammenfassung der drei Ämter zu einer kunstvollen Theorie vom Werke Jesu ist nicht biblisch; speziell die biblischen Bilder des Opfers und der Sühne werden durch die juristische Wendung der Genugtuungslehre um ihre tiefere religiöse Bedeutung gebracht. Einzelzüge, wie die gegenseitige Abrechnung der Leistungen Jesu und dessen, was wir schuldig sind, die der katholischen atomistischen und unpersönlichen Auffassung des sittlich-religiösen Lebens entsprechende Übertragung der Strafe, der ganze Ausgleich zwischen *iustitia* und *misericordia* Gottes durch bestimmte objektive Leistungen Jesu u. a., sind religiös wie ethisch gleich bedenklich. Schon die Sozinianer und Arminianer haben in vielen Punkten treffende Kritik geübt, die Aufklärungstheologen haben sie weitergeführt; Ernesti führte 1768 den Hauptschlag gegen das Schema des *munus triplex*, und mit der altkirchlichen Christologie stürzten die Voraussetzungen der ganzen Lehre vom Werke Christi dahin. Wichtiger aber als solche negative Kritik ist die Einsicht, daß wir in der Kirchenlehre nicht empfangen, was wir vor allem brauchen: Klärung über das, was wir in der Begegnung mit Jesus als sein Werk an uns oder als Gottestat erleben, d. h. die religiöse Erkenntnis des Heilmittlers aus seinen *beneficia*. Wir erhalten eine auch im besten Fall doch über den Herzen und den eigentlichen religiösen Vorgängen schwebende, daher unfruchtbare Theorie, einen Einblick in die Logik der göttlichen Heilsbeschaffung, der, wenn er möglich und richtig wäre, doch nur metaphysische, keine religiöse Bedeutung besäße. Aber wir erfahren nicht, wie oder wodurch Jesus uns von unserer tiefen Not erlöst und uns in Wirklichkeit das Heil vermittelt. Auch wenn wir die Lehre von der Heilsan-

eignung (*ordo salutis*, s. § 9, 2; 20, 3) heranziehen, ergibt sich keine genügende Antwort auf solche Fragen: und sie kann sich nicht ergeben, denn sie müßte in der Lehre vom Werke Christi mindestens irgendwie vorbereitet oder angelegt sein.

2. Neue Ansätze. Da die Bedeutung der älteren rationalistisch-sozialianischen Kritik wesentlich auf der negativen Seite liegt, brauchen wir sie nicht zu skizzieren; auch wo man Jesus positiv als Propheten oder religiöses Genie zu verstehen sucht, reiht man ihn mehr einer historischen Gattung ein, als daß man Aussagen des Glaubens über sein erlösendes Wirken gäbe. Sachlich wichtiger war die Kritik des Spät pietismus, die zur Bibel und zur religiösen Erfahrung zurückführte. Doch strömt sie in die theologische Arbeit des 19. Jhrh.s ein und bedarf daher ebenfalls keiner besonderen Skizze. Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf wichtige neue Ansätze, und zwar wieder mit Unterscheidung der Person vom Werke Christi.

a. **Christologie.** Dabei kommt zunächst in Betracht eine moderne Erweichung der altprotestantischen Christologie, nämlich die neue Kenotik, die seit der Mitte des 19. Jhrh.s weithin Anerkennung fand (auch bei den meisten Erlanger Theologen). Sie hält grundsätzlich die altkirchliche Christologie fest, möchte diese aber besser als die Kirchenlehre mit dem menschlich-geschichtlichen Jesusbild der Evangelien versöhnen und dadurch eine Brücke zu dem Jesuserlebnis des Glaubens bauen. Ihre Einzelformen sind mannigfach, gehen aber sämtlich von dem einen Grundsatz aus, daß das Subjekt der Selbstentäußerung (Phil 2, s. oben Nr. 1a) nicht die menschliche Natur des Gottmenschen, sondern der göttliche Logos selbst sei; sie vollzog sich also unmittelbar in der Menschwerdung, nicht erst innerhalb des mit ihr gesetzten gottmenschlichen Zustands. Danach ist die Menschwerdung nicht einfach *assumptio* der menschlichen Natur, sondern eine selbstgewollte wirkliche Selbstbeschränkung der zweiten trinitarischen Person, eine Umsezung ihrer göttlichen in die menschliche Daseinsform. Die einen lassen den Logos dabei nur gewisse göttliche Eigenschaften (etwa die „relativen“: Allmacht, Allgegenwart u. a., s. § 10, 2) ablegen, andere das ganze göttliche Selbstbewußtsein in ein endlich-menschliches umwandeln. Allein diese Selbstveränderung Gottes stört den Gottesgedanken, und anderseits nimmt sie entweder dem geschichtlichen Jesus den göttlichen Gehalt, oder sie behält ihm gewisse göttliche Eigenschaften vor, die dann doch wieder sein Menschentum zerstören. Überdies verlegt jede solche Theorie das religiöse Gefühl, indem sie das Innere Gottes nachzukonstruieren versucht.

Im Gegensatz zu dieser Umbildung der altprotestantischen Christologie steht eine selbständige Neubildung, die von der spekulativen Philosophie ausgeht. Als eigentliche Wirklichkeit erscheint in dieser die Idee, und so tritt an die Stelle des Gottmenschen die Idee der Gottmenschheit. Gewiß verwirklicht sie sich in der Geschichte, und so setzten manche Jesus gleich mit dieser Idee; aber schon Strauß konnte diese Verwirklichung nur in der menschlichen Gattung, nicht in einem einzelnen Menschen erkennen. Andere sehen in Jesus den ersten Träger der Gottmenschheitsidee, den

historischen Quellpunkt des gottmenschlichen Prinzips, und geben ihm als der schöpferischen Verwirklichung der Idee auch eine gewisse dauernde Bedeutung; aber Seligkeit und Erlösung spendet doch nicht seine Person, sondern das Prinzip oder die Idee der Gottessohnschaft und Gottmenschheit (Biedermann). Allein diese spekulative Umdeutung der dogmatischen Christologie, die wiederum den geschichtlichen, ntllichen Jesus religiös entwertet, entsprach weder dem christlichen Heilsziel noch dem Erlebnis der menschlichen Not; sie konnte nur in Kreisen Geltung gewinnen, die durch die spekulative Philosophie eine gewisse geistige Disposition dafür besaßen.

Tiefer ging ein anderer, ebenfalls meist mit spekulativen Mitteln arbeitender Versuch, den Gottmenschen als lebendige geschichtliche Persönlichkeit verständlich zu machen, der vor allem von J. A. Dörner, ebenfalls seit der Mitte des 19. Jhrh.s, vertreten wurde. Ihm ist die menschliche Natur durchaus persönlich, dagegen der Logos nicht eine besondere Persönlichkeit in Gott, sondern das Prinzip der göttlichen Offenbarung, der steigenden Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte. Da nun allem Menschlichen ein allmähliches Werden zukommt, so ist auch die Menschwerdung des Logos ein stetes Wachsen; der Logos ergreift jede neue Seite, die in der wahren menschlichen Entwicklung Jesu hervortritt, und eignet sie sich so an, daß nie eine vorhandene Empfänglichkeit für die Gottheit gottlos bleibt. Insofern ist Jesus in jedem Augenblick seines Lebens Gottmensch, durch die übernatürliche Menschwerdung des Logos dazu ausgerüstet. Andererseits aber verwirklicht er als Einziger durch seine besondere Individualität den „Vollbegriff“ der Menschheit, ist also das „Zentralindividuum“ der Menschheit. Zweifellos hat auch diese Christologie noch konstruktive Züge. Allein sie entspricht dem evangelischen Jesusbilde besser als die altprotestantische, die spekulative und die neukenotische. Sie geht nicht mehr von dem Dogma des Gottmenschentums aus, sondern bahnt den Weg zu der allein evangelisch-religiösen Fragestellung: was an dem Menschen Jesus ist es, das uns seine erlösende, zu Gott führende Wirkung erklärt, und in welchen Bildern stellen wir seine eigentümliche innere Würde dar?

Grundsätzlich klarer hatte schon vor diesen Versuchen Schleiermacher das eigentliche Problem gesehen. Er geht von dem Erlebnis der Erlösung durch Jesus aus, das die Gemeinde macht, und das dem Einzelnen zur Herrschaft des Gottesbewußtseins über das sinnliche Bewußtsein, d. h. zur Erreichung seiner Bestimmung verhilft. Hat dies Erlebnis wirklich in ihm allein seinen schöpferischen Ursprung, „so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein, d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden und jeder geschichtliche Moment zugleich das Urbildliche in sich tragen“ (Glaubenslehre, § 93). Für das Verhältnis zu Gott und der Menschheit ergibt sich daraus der Satz, daß Jesus allen Menschen gleich war vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, die ihn schlechthin unsündlich und vollkommen machte und ein eigentliches Sein Gottes in ihm war (§ 94. 98). So versucht Schleiermacher einen wirklichen Neubau von dem Boden des ntllichen Jesusbildes

und der lebendigen religiösen Erfahrung aus. Er stellt Jesus ganz in die menschliche Geschichte hinein, verbindet ihn aber durch die Begriffe Urbild, Unschuldigkeit und Vollkommenheit direkt mit Gott und läßt diese Christologie gipfeln in dem Begriffe „eigentliches Sein Gottes in Christo“. Damit verzichtet er auf jede metaphysische Christologie; er glaubt den richtigen „mystischen“ Mittelweg zu zeigen zwischen der magischen Auffassung Christi als schlechtthinniges Wunderwesen und der empirischen Auffassung als Vorbild und Lehrer. Freilich ist diese Theorie zu abstrakt in ihren Begriffen und schwankt zu sehr zwischen geschichtlicher Relativierung und metaphysischer Absolutierung Jesu, als daß sie dauernd befriedigen könnte. Aber sie zeigt doch den Weg, aus der trostlosen Wahl zwischen dogmatischer Überlieferung und rationalistischer Negation herauszukommen.

Seit Ritschl stärker zu Luther zurückgeführt hat, betont man in der Regel die geschichtlich-menschliche Daseinsform Jesu mit allen ihren Folgerungen noch stärker als Schleiermacher: der Aufweis, daß wir gerade in ihr Gott erleben, ist die Aufgabe der Christologie. Dabei legt Ritschl den Hauptton auf die religiös-ethische Seite: wir finden in der eigentümlichen Berufsleistung Christi, der Gründung des Gottesreiches, den Liebeswillen Gottes, seine Gnade und Treue schöpferisch auf die Gemeinde und damit auf uns gerichtet; wir finden auch in ihm die Herrschaft Gottes über den Lauf der Welt, sofern sie sich in menschlichen Formen zeigen kann, d. h. als Erhabenheit der Selbstbestimmung über die aus der Welt aufsteigenden partikularen und natürlichen Motive, als geistige Beherrschung von Schicksal und Leid. So besteht eine Einheit mit Gott, die Ritschl selbst als Gottheit Christi bezeichnet. Diese Einheit aber metaphysisch erklären und gleichsam die innere psychologische Struktur der Einheit Christi mit Gott aufzeigen zu wollen, wie das christologische Dogma versuchte, das wäre eine sinnlose Überpringung der Grenzen, die dem religiösen und erst recht dem wissenschaftlichen Erkennen gesetzt sind.

Wo man nicht im Banne der Überlieferung nach irgendwelcher Vermittlung mit dem christologischen Dogma sucht, da hat im allgemeinen der Grundzug Schleiermachers und Ritschls gesiegt. Nicht durch Zurückdrängung des Menschlich-Geschichtlichen, sondern gerade in diesem findet man das Göttliche. Im übrigen weicht man meist weit von Ritschl ab. Man sucht vor allem die rein ethische Fassung der Gottheit oder Gottmenschheit Jesu nach der Seite eines unmittelbaren Wesensverhältnisses zu vertiefen und andererseits den Begriff der Gottheit Jesu durch solche zu ersetzen, die sicherer in der Bibel und in unserm religiösen Erleben wurzeln.

b. Das Werk Jesu. Auch hier stärkte die sozinianische, arminianische und aufklärerische Kritik durch die Unfruchtbarkeit ihrer Negation vielmehr die Pietät gegenüber der Kirchenlehre. Gewiß übernahmen die Kritiker vielfach Gedanken über die unmittelbare erlösende Wirkung Jesu, auch seines Todes, wie sie längst in praktisch-religiösen Ausführungen, aber auch bei Theologen wie Abälard aufgetreten waren. Jedoch erst Schleiermacher vermochte es, von der Kritik aus eine neue positive Gesamtanschauung zu erzeugen, die wiederum in der Mitte einer empirischen und

einer magischen Auffassung steht und allmählich zu einer religiösen Überbietung des Dogmas führen konnte. Das Werk Jesu Christi ist ihm die Erlösung als die von seiner ganzen Person ausgehende Hebung und Vollendung des Gottesbewußtseins, die der Menschheit die Einheit mit Gott und die Erreichung ihrer Bestimmung verschafft. Er unterscheidet dabei die erlösende Tätigkeit Christi von der versöhnenden: durch jene nimmt er die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, durch diese in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit auf (Glaubenslehre § 100f.). Beides geschieht durch die Stiftung eines neuen Gesamtlebens, das aus der Selbstdarstellung Jesu in Wort und Tat erwächst. Sein Leiden und Sterben spielt dabei nur insofern eine besondere Rolle, als es die Kraft und die Seligkeit seines Gottesbewußtseins am deutlichsten bekundet. Die Einheit, die das Wirken Jesu bei dieser Auffassung gewinnt, wird noch verstärkt durch das Bild des Berufs, das Schleiermacher darauf anwendet. Trotzdem scheut er die Übernahme des Ämterschemas nicht, deutet es aber nach den genannten Gesichtspunkten um. Die prophetische Tätigkeit, auf der ursprünglichen Gottesoffenbarung in ihm beruhend, besteht in der Selbstdarstellung seines inneren Lebens, die durch den Eindruck seiner Person und seines Verhältnisses zum Vater schöpferisch wirkt. Hohepriester ist Christus vor allem, sofern er die Übel, die ihm als Sündlosen an sich nicht gelten, und in höchster Steigerung des Mitgeföhls auch die menschliche Sünde trägt; in seiner selbstverleugnenden, zum Tode führenden Liebe und in seiner unerschütterlichen Seligkeit erkennen wir Gott selbst. Endlich die Königsherrschaft Christi verlegt Schleiermacher in das Innere des Menschen, beschränkt sie also auf das *regnum gratiae*.

In diesem Entwurf waren einige Erkenntnisse so kraftvoll herausgearbeitet, daß sie nicht wieder verloren gehen konnten: die Stiftung eines neuen Gesamtlebens in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, die an biblische Bilder und an die reformierte Lehre anknüpfen konnte (s. oben S. 143); die einheitliche Auffassung seines ganzen Wirkens einschließlich seines Todes unter dem Gesichtspunkt des von seiner einheitlichen Person her zu verstehenden Erlöserberufs; Gott der Veranstalter, nicht der Empfänger des geschichtlichen Heilswerks, die göttliche Liebe dessen Grund, nicht Folge. Wenn aber diese Züge wachsenden Einfluß auf die Lehre vom Werke Jesu erhielten, dann verlor sie mehr und mehr ihren rein theoretischen Charakter und wurde der Ausdruck wirklichen religiösen Erlebens. Alle drei Ämter mußten dann allmählich die notwendige Vertiefung erhalten, vor allem auch das hohepriesterliche. Nur daß sich hier das religiöse Bewußtsein zugleich gegen die Verflüchtigung des Sühne- und Opfergedankens wehrte, überhaupt gegen die Verflüchtigung der objektiven Bedeutung des Erlösungswerkes. Man empfand dunkel, daß die Kirchenlehre hier, ob schon juristisch verzerrt, ein urchristliches Erlebnis hatte ausdrücken wollen, das bei Schleiermacher nicht zur Geltung kam, und suchte in mannigfacher Weise zu helfen.

Die wichtigsten Versuche sind die Hofmanns und Ritschls. Der Erlanger Hofmann betonte neben den genannten Fortschritten vor allem

die Sühne, die im Berufsgehorsam Jesu und in seiner Erduldung des aus der Menschheitsjüde erwachsenen Übels als Gegenleistung gegen Adams Sünde lag, sowie die Sekung einer neuen versöhnten Menschheit in dem neuen Adam. Ritschl knüpft stark an Hofmann an, doch unter Ablehnung dieses Sühnegedankens. Im Vordergrund steht ihm — und hier macht er Schleiermachers „neues Gesamtleben“ erst recht fruchtbar — die Begründung der Gemeinde durch Jesus. Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die trotz ihrem gerade durch den Eindruck Jesu aufs äußerste verschärften Schuldgefühl eben durch Jesus ihren Widerspruch, daher auch ihr Mißtrauen gegen Gott aufgehoben und in Jesus sich zu Gott selbst berufen weiß. In der Gemeinde wird dann dem einzelnen Christen dies Erlösungswirken zugeeignet. Der Tod Jesu gewinnt dabei den Wert des Opfers (des allgemeinen Sünd- und des Bundesopfers), sofern er ihm als einer gottbestimmten Folgerung aus seinem eigentümlichen Berufe gehorsam zugestimmt hat; und zwar entspricht er dabei sowohl dem Vorbilde des Priesters wie dem des Opfers selbst. Er vertritt in seiner Lebensvollendung die Gemeinde vor Gott in der Art, wie beim atlichen Opfer die Gabe das Schuzmittel war, unter dessen Deckung die Gläubigen vor Gott treten durften. — Übrigens behält auch Ritschl das Schema der drei Ämter bei, legt aber den Ton auf das königliche, reichsstiftende Amt, das sich in der prophetischen Offenbarung Gottes an die Menschen und in der priesterlichen Vertretung der Gemeinde gegenüber Gott erweist. So ergibt sich ein doppelseitiges Wirken Christi, das in der Übernahme des Todesleidens als Bewährung seines Berufsgehorsams gipfelt. Die nähere Erörterung betont auch bei der hohenpriesterlichen Tätigkeit vor allem die Wirkung auf die Menschen. Zwar ist sein Berufsgehorsam bis zum Tode als freies Opfer auf Gott gerichtet. Aber da Gott selbst der Veranstalter des Heilswerks ist, wird das eigentlich Wichtige daran die Tatsache, daß die im Berufsgehorsam bewährte Gemeinschaft Christi mit Gott, damit auch die Sündenvergebung, von der Gemeinde als ein ihr übertragener Besiß erlebt wird, also die Gemeinde und ihre Glieder von ihrer inneren Not befreit.

Die von Schleiermacher, Hofmann, Ritschl eingeschlagene Richtung hat im allgemeinen gefestigt. Ein neuer großer Ansaß ist nicht aufgetaucht, vielmehr ist die Teilnahme für die Einzelheiten der Lehre vom Werke Christi stark zurückgetreten; aber die begonnene Entwicklung greift immer weiter: die dogmatischen Theorien werden durch die einfacheren, obschon in sich nicht einheitlichen biblischen Bilder, die juristischen Kategorien durch sittlich-religiöse, die metaphysischen durch geschichtlich-psychologische ersetzt; die Soteriologie tritt vom katholischen Boden herüber auf den evangelischen des lebendigen Glaubens.

§ 18. Der evangelische Glaube an den Heilsmittler

Während die metaphysisch von oben her konstruierende Kirchenlehre mit der Person Christi beginnen mußte, ist die Glaubenslehre zunächst auf das gewiesen, was wir religiös erleben, d. h. auf das erlösende heils-

mittlerische Wirken Jesu; erst dann kann sie versuchen, in seinem Werk ihn selbst zu erfassen.

1. Das Werk Jesu. Schon die altprotestantische Lehre brachte im Rahmen des *munus triplex* zum Ausdruck, daß Jesu Erlösungswerk nicht durch eine einfache Formel, sondern nur in der Verbindung mannigfacher Bilder beschrieben werden kann. Das gilt auch dann, wenn man das Werk Jesu aus der Glaubenserkenntnis heraus darstellt, also nicht in seiner Beziehung auf Gott, die unserm Erleben verschlossen bleibt, sondern auf uns. Es ist so beziehungsreich und greift so vielfältig in das Menschenleben hinein, daß die Christenheit es von den verschiedensten Seiten aus erlebt und sich zum Bewußtsein zu bringen vermag. Auch jedes der drei atlischen Bilder, die man zusammenfügte, ist an sich geeignet, das Verständnis zu erleichtern; nur darf man sie nicht zu einer Theorie verhärten, sondern muß überall hindurchschauen lassen auf das, was der Glaube wirklich erlebt. Was ihr Verhältnis zueinander betrifft, so hat bereits Ritschl den rechten Weg gezeigt. Sie beschreiben nicht jedes eine andere Seite des Erlösungswerkes, so daß man sie verbinden könnte, um eine vollständige Beschreibung zu erhalten, sondern sie schließen einander in gewissem Sinne ein und steigern sich dadurch zum Gipfel der Vollendung. Ritschl betrachtete als die allgemeinste, in jeder andern mitenthaltene Aussage die des Königsamtes Christi: er sei der königliche Prophet und der königliche Priester der christlichen Gemeinde. Allein wir werden in der gegenseitigen Steigerung der Bilder noch weitergehen müssen. Das allgemeinste, umfassendste Wirken Jesu ist dasjenige, das den ihm begegnenden Menschen zuerst ins Bewußtsein tritt: es liegt, wie schon die evangelischen Berichte zeigen, in seiner Tätigkeit als Prophet, d. h. in seiner Vertiefung der Gotteserkenntnis und in der neuen Gesetzgebung. Wenn ihn heute auch solche, die sich seinem Eindruck nicht entziehen können, ohne doch seiner eigentlichen Gemeinde beizutreten, als größten Lehrer der Sittlichkeit und sogar als religiöses Genie anerkennen, so bezeichnet das im Grunde dieselbe Erkenntnis. Wer aber sein Inneres dem Wirken Jesu wahrhaft öffnet, der erfährt in wachsendem Maße etwas davon, daß sein Prophetentum sich erst völlig in seinem Priestertum durchsetzt, d. h. dann, wenn es den Menschen durch die Überwindung der Schuld mit seinem Gott versöhnt. Und endlich: wer mit dem Propheten und Priester Jesus in wirkliche Lebensgemeinschaft tritt, der erlebt ihn nach dem Zeugnis der Gemeinde, das von der ersten Jüngerschaft (Mt 16, 16) bis in die Gegenwart reicht, als den Messias, den Herrn, den König. Wir finden also eine Stufenleiter des Erlebens, von außen nach innen, von einer mehr äußeren zur innersten Gemeinschaft mit dem Erlöser führend. Umgekehrt könnten wir von dem Höhepunkte des Königtums ausgehen, den der Christ nur sehr allmählich erreichen lernt, und dann in seinem Königtum die tiefste Verwirklichung seines Prophetentums wie seines Priestertums zu wahrer Seelenherrschaft erkennen. So haben wir eine polare Erweiterung der christlichen Frömmigkeit, wobei der Glaube sich wiederum als nimmer ruhendes Leben und damit als stets fortschreitende Erkenntnis bewährt.

a. Wenn die Kirchenlehre als erstes der Ämter Jesu das prophetische nennt, so liegt dem ein richtiger Eindruck zugrunde. Schon das NT erklärt als die eigentliche Urtätigkeit Jesu die Predigt der Buße und des Evangeliums. Das erste ist eine Deutung des atlischen Gesetzes, die zwar das zereimonielle und juridische Beiwerk, d. h. eine unerträgliche Last beseitigt, aber den sittlichen Gehalt des Gesetzes bis zu den letzten Folgerungen herausarbeitet und damit die innere Not des aufrichtigen Menschen in unerhörter Weise verschärft. Denn durch diese „Erfüllung“ des atlischen Gesetzes, wie sie vor allem in der Bergpredigt zutage tritt, wird die sittliche Forderung in ihrer Unbedingtheit aufgewiesen, und zwar so zwingend, so unerbittlich, so absolut und unüberbietbar, daß der sittlich empfindende Mensch sie als die göttliche Forderung erlebt, an der er nicht vorüberkommt, ohne sie zu erfüllen oder sich seiner inneren Gespaltenheit bewußt zu werden. Gerade diese Verschärfung der Not aber, die dem Nichterlösten nur als Vernichtung seiner inneren Einheit, als Lähmung seiner natürlichen naiven Kraft und darum hassenswert erscheint, sie wird dem Christen zur ersten Stufe der Erlösung; sie muß ihm in „täglicher Reue und Buße“ gegenwärtig bleiben, wenn sein Erlösungserlebnis nicht den Boden der Wirklichkeit verlieren und zur Schwärmerei ausarten soll. Das ist der Sinn der Kampfes, den der Glaube jederzeit wider den Antinomismus geführt hat und heute wider den Anspruch mancher Zweige der Heiligungsbewegung auf mögliche Sündlosigkeit führt (§ 20, 3). Die Gesetzespredigt gehört als Predigt der unbedingten sittlichen Forderung, als stete Schärfung der Selbstkritik und damit der inneren Not zur Predigt des Glaubens. Auch sie ist Offenbarung, nämlich die immer neue Offenbarung der göttlichen Heiligkeit in der Strenge, ja scheinbaren Härte des Erlösers (Mt 5, 29 ff. 38 ff.; 8, 19 ff. u. a.).

Freilich handelt es sich hier nur um die bleibende erste Stufe des Erlösungswerkes. Gerade das Wesen der Offenbarung verwirklicht sich dabei noch nicht. Denn Forderung ist nicht im vollen Sinne Wirklichkeit; sie ist nur vorbereitende Wirklichkeit der Geltung und Norm, die der empirischen, uns naturhaft beherrschenden Wirklichkeit entgegengesetzt und darum die ewige Wurzel des inneren Zwiespalts ist, ohne Fähigkeit, ihn zu überwinden. Der christliche Glaube erlebt eine vollere Offenbarung: das Evangelium der göttlichen Nähe, das von Anfang an zum ntlichen Bußruf hinzutritt (Mt 3, 2; Mk 1, 15). Nur darf diese Offenbarung nicht zur ethischen oder metaphysischen Lehre erstarren, die der Christ für wahr halten soll. Enthüllt wird nicht ein neues Wissen, sondern eine dem natürlichen Menschen verborgene Wirklichkeit, die Quell aller übrigen Wirklichkeit ist, der empirischen wie der geltenden (§ 6, 5), und die ebendeshalb nicht wissenschaftlich entdeckt oder bewiesen werden kann, sondern erlebt werden und sich sieghaft durchsetzen muß. Das aber kann sie allein in der Form der Persönlichkeit. War Gott nicht anders vorstellbar als im Bilde der vollendeten Persönlichkeit (§ 13), so wird es uns erst recht verständlich, daß er der Menschheit mit seinem eigentlichen Wesen in personhafter Weise nahtritt. Je persönlicher uns Jesus begegnet, je mehr

durch seine Worte und Handlungen sein „inneres Leben“ (Herrmann) hindurchleuchtet, desto sieghafter bezwingt uns sein Wirken als eine Enthüllung der göttlichen Wirklichkeit. Gerade deshalb ist auch die Frage nach der Echtheit der einzelnen Worte und nach der geschichtlichen Genauigkeit der evangelischen Berichte nicht ausschlaggebend für unsere Auffassung Jesu; auch in stilisierten Worten und legendarischen Zügen kommt häufig der persönliche Gehalt des Menschen zu vollendetem Ausdruck,¹⁾ und das Zeugnis der Jünger von ihrem Jesuserlebnis stellt vielleicht Seiten seines persönlichen Wesens klar, die aus den Berichten allein uns kaum aufgehen würden (vgl. auch §§ 6, 4; 7, 4; 16, 2; 21, 2; 30, 1).

Eine Erlösung ist es schon, daß wir hier eine Wirklichkeit kennen lernen, die unüberbietbar und absolut ist, die uns also einen festen Grund für unser Leben gibt, uns aus dem tödlichen Zusammenhang der Relativitäten befreit und nach dem Sinn des Lebens auszuschaun erlaubt. Die innere Einheit und Lebenssicherheit Jesu erwächst aus der Einheit mit Gott; und so liegt auch unsere Erlösung darin, daß wir lernen, aus Gott heraus zu leben. Die Kraft dazu aber haftet an dem bestimmten Inhalte der Offenbarung, die uns in Jesus zuteil wird. Sie entschleiern, was in und um uns bisher Wirklichkeit war. Sie verdeckt nicht künstlich den Zwiespalt unseres Daseins oder gibt ihm eine voreilige, daher nur scheinbare Versöhnung, sondern bringt ihn erst ganz in seiner Furchtbarkeit zum Bewußtsein: ein elendes Stück Natur und doch für Gott! Eine Offenbarung, die so alle Schleier von unserm inneren Zustand hinwegzieht, ist keine Selbsttäuschung und Wunschobjektivierung; sie siegt durch die Macht ihrer inneren Wahrheit. Freilich erlösend ist ihr Sieg nur, sofern sie zugleich die Lösung des Zwiespalts, die Heilung des inneren Bruches beginnt. Das tut sie, indem sie Gottes Wesen als Liebe erweist, nicht allein durch Predigt und mündliches Wort, sondern vor allem in der freien Selbsthingabe Jesu für seine Brüder. Die göttliche Wirklichkeit behauptet sich nicht durch Abschließung, durch Orientierung des Handelns am eigenen Selbst, sondern durch Opfer; sie gewinnt ihre Vollendung, indem sie sich scheinbar verliert. Sie ist die einzige Kraft, die durch Verschwendung wächst: die Liebe. So tritt dem Naturgesetz der Selbstsucht, des individuellen oder im besten Falle sozialen Eudämonismus, ein neues Gesetz gegenüber, das Gesetz des Opfers, das schöpferisch eine neue gotteigene Menschheit erzeugt. In dieser Paradoxie erweist die Offenbarung sich als wahrhaft göttlich: das Kreaturgefühl gegenüber der unerreichbar hohen, rational nie ableitbaren Heiligkeit verbindet sich in ihr mit dem Erlebnis einer Nähe Gottes, die dem Christen in den hohen Augenblicken des Gehorsams gegen jenes Gesetz zu einer lebendigen Immanenz Gottes selbst zu werden vermag.

So wird Jesus der Vollender des Prophetentums. Auch die Propheten redeten aus dem inneren Zwang des in ihnen waltenden göttlichen Willens heraus und machten damit eine überweltliche Wirklichkeit

¹⁾ Vgl. Luthers Wormser Worte.

unter den Menschen offenbar. Aber der Gotteswille brach bei ihnen nur in einzelnen Momenten durch; er beherrschte sie nicht und konnte darum in ihnen die Erlösung nur durch Bußforderung und Verheißung vorbereiten, nicht beginnen. Jesu Offenbarungswerk dagegen ist ein ununterbrochenes persönliches Ganzes. Es ist mehr als Forderung und Verheißung, mehr als ein neuer in beiden lebendiger Gottesgedanke. An den Gottesgedanken Jesu reichen auch gelegentliche Tiefblicke des Judentums und sogar des Heidentums heran. Aber nur bei ihm ist der neue Gedanke das Merkmal des Durchbruchs der göttlichen Wirklichkeit, daher person- und menschheitgestaltende Macht. Ebendeshalb ist das Wirken Jesu eng mit dem Eindruck seiner geschichtlichen Gestalt verbunden. Nicht die Vergewärtigung der Gedanken, sondern die der Person Jesu wird dem einzelnen Christen zur Offenbarung. Und wenn eine gewisse Lösung von der Person Jesu möglich wäre, dann nicht durch neue gedankliche Formulierung der sittlichen Forderung oder der Gotteserkenntnis (die Jesu ist im Kern der Sache unüberbietbar), sondern durch das Aufstehen neuer aus Gottes Wirklichkeit lebender und darum mit Gott verbindender Menschen. Sie aber wären dann Nachfolger Jesu und würden nicht von ihm lösen, sondern eine desto innigere Gemeinschaft mit ihm schaffen als mit ihrem erstgeborenen, Gottes Wirklichkeit schöpferisch in sich tragenden Bruder (vgl. § 16, 1 Schluß).

b. Freilich läßt sich auch in dem Bilde des erfüllten Prophetentums nicht alles beschreiben, was zu dem Erlösungswerk Jesu gehört. Die Verwirklichung des göttlichen Willens in uns, die Erhebung aus dem Scheindasein der empirischen Welt und dem vergebliehen Ringen um die im Reiche des Geistes geltende Wirklichkeit der sittlichen Forderung scheidert immer wieder an dem Bewußtsein der Sünde und Schuld. Es entfernt uns im tiefsten Innern unseres Wesens von Gott und verflacht unser Gottsuchen zu einem ohnmächtigen Sehnen, zu einem Spiele oberflächlicher seelischer Bewegungen. Schon die Betrachtung der menschlichen Not (§ 15, 3.4) zeigte, daß sie hier ihren Tiefpunkt erreicht; darum muß sie auch hier überwunden werden, wenn ihre Überwindung dauern und die Breite des Lebens ergreifen soll. Das ist gerade das Kennzeichen der christlichen Auffassung, während die natürliche zunächst die äußere Not oder die der einzelnen Geistesfunktionen (der intellektuellen, ästhetischen, moralischen) überwinden und dadurch auch den Innenmenschen erlösen zu können glaubt (s. außer § 15, 4 auch 14, 1).

Dieser Zusammenhang des Erlösungswerkes kann im Bilde des Hohenpriestertums Jesu zur Anschauung kommen. Das Bild hat einen tieferen religiösen Sinn, als die überlieferte Kirchenlehre ahnen läßt. Denn es bezieht sich ursprünglich nicht auf stellvertretendes Strafleiden und hat keinen juristisch-scholastischen Sinn, sondern es steht in Zusammenhang mit dem Opferkultus. In seinem Kreatur- und Schuldgefühl wagt der Fromme nicht vor den heiligen Gott zu treten ohne eine Gabe, die den Ernst seiner Verehrung zeigen soll, und ohne Vermittlung durch den Gott nächstehenden Priester. Mag der Opferdienst noch so arg verzerrt gewesen sein, er ging

doch von einer religiösen Seelenhaltung aus und erzeugte sie immer aufs neue. Wer aber in ihr lebte (wie etwa die Verfasser und Leser von Hebr 9 und Röm 3, 25), für den war es natürlich, sein Erlebnis vor dem Kreuze Jesu in das Bild des Opfers und des Hohenpriestertums zu kleiden. Was der Eindruck des gesamten Wirkens Jesu war, das ballte sich ihm in dem besonderen, zunächst so unverständlichen und doch das Wesen der göttlichen Wirklichkeit am tiefsten erschließenden Vorgang des unschuldigen Verbrechertodes zusammen und wurde ihm hier verständlich als Erfüllung, als dauernde Ablösung alles Opferdienstes: Jesus der ewige Hohenpriester und das ewig gültige Opfer. Für ehemalige Juden und Heiden war das ein lebendiges Bild der religiösen Erkenntnis, die in ihrem Christusglauben erwuchs: sie wußten sich tatsächlich durch Jesus dauernd mit ihrem Gott so innig verbunden wie nur je vorher in einzelnen hohen Augenblicken des Opferkultus; in Jesus war der heilige Gott ihnen so nahe, daß sie wagen durften, betend vor ihn zu treten.

Wer nicht mehr religiös im Opferdienste lebt, der spürt allerdings auch den religiösen Sinn des Priester- und Opferbildes nicht mehr. Er gerät darum in die Gefahr, es in Zusammenhang mit den eschatologischen Bildern des Lohn- und Strafgerichts in eine juristische Theorie zu verhärten. Schon bei dem Diasporajuden Paulus sehen wir diese Entwicklung leise einsetzen, vollends mächtig wird sie dann in der Zeit der mittelalterlichen und altprotestantischen Scholastik. War aber ihre Auffassung einmal dogmatisiert, so wurde sie zur toten Überlieferung, die nur noch mittelbar auf den Umwegen der Pietät und eines falsch verstandenen Lehrgehorsams religiöse Bedeutung gewinnen konnte. Nur der historisch Gebildete sowie der ganz im AT lebende Fromme ist in der Lage, durch Einfühlung wieder etwas von dem wenigstens nachzuerleben, was eigentlich in den Bildern des Opferdienstes lag; unmittelbar lebendig können sie auch ihm nicht werden.

Daher müßte eine wirkliche Glaubenslehre, die den lebendigen Glauben der evangelischen Christenheit darstellen möchte, diese Bilder durch solche ersetzen, die ganz aus dem evangelischen Glauben und seiner Wirklichkeit erwachsen. Solange sie aber solche allgemein verständliche Bilder nicht besitzt, muß sie wenigstens versuchen, den eigentlichen Gehalt der überlieferten Bilder in einer verständlichen, wirklich das christliche Erleben ausdrückenden Sprache aufzuweisen. Sie muß ausgehen von dem Erlebnis des heiligen Gottes und dem darin begründeten Zustand des Christen: das zum Schuldbewußtsein verschärfte Kreaturgefühl ist eine Gottesferne, die uns hindert, ohne weiteres dem Rufe Gottes zu folgen. Gerade hier greift nun wiederum das Wirken Jesu ein. Indem er die Folge der Menschheitsünde, das unschuldige Todesleiden, bis zum äußersten erduldet, verkörpert er die Paradoxie vor unseren Augen, die in der Verbindung der die Sünde strafenden Heiligkeit mit der alles überwindenden Liebe liegt. Jesus wird durch seinen Tod für das unmittelbare Gefühl und den denkenden Glauben der Bürge der Einheit mit Gott. Der unter dem inneren Selbstgericht stehende Sünder könnte nicht mit vollem Herzen Jesu

Botschaft von der Liebe Gottes empfangen oder würde sie doch als eine fremde, ihm nicht geltende Wirklichkeit empfinden, wenn nicht derselbe Jesus auch Gottes Heiligkeit schlechthin überführend unter uns aufrichtete. Sein Kreuz ist zugleich Gericht über die Sünde und Offenbarung der Liebe, gibt deshalb auch tiefste Sündenerkenntnis und Erlösung in einem. So wird sein Leiden seine und seines Werkes Vollendung, das Evangelium „Wort vom Kreuz“ (I Kor 1, 18). Was in ihm persönliche Einheit ist, das lebt er in die Glieder seiner Lebensgemeinschaft hinein, richtend und doch in allem Gericht uns übermächtig emporhebend zum Bewußtsein der Einheit mit Gott. Das ist der Kern der Sündenvergebung, die wir in Jesus erfahren, entsprechend dem paulinischen Sage: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber (II Kor 5, 19; Eph 3, 12; I Petr 3, 18). So erweist sich die Sündenvergebung trotz ihrem negativen Schein als ein durchaus positives Wirken Gottes. Was über den positiven Charakter der Erlösung im allgemeinen gesagt wurde, das bestätigt sich an ihrem innersten Punkte: es handelt sich in der Überwindung der vorhandenen Hemmungen um eine „neue Schöpfung“ (§ 14, 1) in der Gemeinschaft mit Jesus, um eine Fortbildung des Menschenwesens auf das Ziel seiner Bestimmung hin.

In dieser Umwälzung unseres Bewußtseins durch die Einwirkung geschichtlicher Tatsachen liegt der Beginn einer inneren Freiheit gegenüber der Sündengemeinschaft, die uns umfängt, und eine Entbindung hingebender Liebe zu den Brüdern, wie wir sie uns niemals selber schaffen oder durch wunderbare Umwandlung unserer Natur empfangen, sondern eben nur aus der durch Jesus uns gebrachten Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft schöpfen können. Der Kampf gegen die Sünde ist damit auf einen neuen Boden verpflanzt. Zwar Niederlagen und Schwankungen gibt es auch da, für den einzelnen Christen wie für die Gesamtheit. Aber die grundsätzliche Einheit mit Gott, die innere Entlastung, die frohe Dankesstimmung, der Drang zur Mitarbeit am Werke Gottes erfüllen doch das Herz so mächtig, daß von einem neuen Bewußtsein gesprochen werden darf. Wir haben eine Erlösung von der Sünde, obwohl die Sünde selbst noch bleibt, ja schärfer gesehen wird als zuvor und immer neu bekämpft werden muß. So erklärt sich die eigentümliche Doppelheit des christlichen Bewußtseins, die Paulus (Röm 7, 24 f.; Gal 2, 20) und Luther zeigen, und die unter irdischen Lebensbedingungen niemals verschwindet.

Die Umwandlung des Bewußtseins erweist sich vor allem auch in einem neuen Verständnis des Übels. Der von seinem Schuldbewußtsein gequälte Mensch erlebt das Übel als göttliche Strafe, darum als eine Verschärfung der Gottesferne. Der mit Gott Versöhnte empfindet es anders. Er härtet sich nicht stoisch dawider ab, sondern leidet auch weiter unter ihm (§ 7, 2; 15, 2). Aber das Leiden wird aus einem Merkmal der Gottesferne zu einem Träger des positiven Gotterlebens: der Christ ordnet es der göttlichen Vorsehung unter und erkennt oder ahnt darin die Spur der emporhebenden Liebe. So befreit Jesus uns von Sünde, Schuld und Strafübel.

Freilich, Kraft gewinnt dieser ganze Gedankengang nur da, wo zwar das Erlebnis der seelischen Not bis zum quälenden Schuldbewußtsein vertieft, aber doch zugleich irgendwelche innere Gemeinschaft mit Jesus gefunden ist. Darum muß das Bild der Sühne und Veröhnung auf jenen anderen Bildern ruhen, die ursprünglich mystisch beeinflusst sind, aber doch auch dem evangelischen Christen unvergleichlich tief das innige persönliche Verhältnis vergegenwärtigen, in dem Jesus zu den Seinen steht: Jesus das Haupt (Eph 1, 22; 4, 15; 5, 23; Kol 1, 18) oder der Bräutigam seiner Gemeinde (Mt 9, 15; 25, 1 ff.; II Kor 11, 2; Joh 3, 29). Hier hat die alte Betonung des „Christus in uns“ und die reformierte Dogmatik richtig gesehen und hat Schleiermacher die neuere Lehrbildung von vornherein auf einen fruchtbaren Boden gestellt (§ 17, 1b).

Wo dieser Zusammenhang gewahrt wird, da werden zunächst die paulinischen Bilder von der Fortsetzung des Leidens und des Todes Christi in den Gläubigen wichtig (II Kor 4, 10 u. a.); aber es gewinnen nun auch jene anderen Bilder eine wirkliche Bedeutung, die zunächst in ihrer scholastisch-theoretischen Verhärtung und ihrer Beziehung auf die Umstimmung Gottes abgewiesen werden mußten: die der Stellvertretung. Mögen sie nach der Seite des Lösegeldes gewendet sein (Mk 10, 45; Mt 20, 28; Röm 7, 14; Gal 3, 13) oder nach der Seite der Straferdulung (II Kor 5, 21; I Petr 2, 21 ff.; Apgs 8, 32) oder sich zu dem allgemeinen „für uns“ und „statt unser“ abflachen (Mt 26, 28; Röm 4, 25; I Kor 11, 25; Joh 1, 29; I Joh 3, 5, wobei es sich meist auch um eine Abflachung des Opferbildes handeln kann) — sie leben sämtlich von der Vorstellung eines organischen Zusammenhangs Jesu mit den Seinen, wie ihn das NT und alle innige Christenfrömmigkeit stets aufs stärkste betont hat (§ 17). Indem Jesus seine Jünger einer höheren Wirklichkeit einfügt und von ihrer inneren Last befreit, erzeugt er eine wirkliche Gemeinschaft des Lebens. In dieser aber wird nun ein gegenseitiges Eintreten der einzelnen Glieder füreinander möglich, zumal das Eintreten des Hauptes für das Ganze. Hier bildet sich notwendig aus dem Erlebnis, daß Jesus uns gerade durch sein unschuldiges Todesleiden zum Vater führt und von dem quälenden Leid der Gottesferne befreit, der Gedanke, daß Jesus unser eigenes Leid stellvertretend trug. Freilich ist das ein überaus zarter Gedanke, der keine lehrhafte Behandlung verträgt und nur auf Höhepunkten des lebendigen Glaubens verständlich wird. Überall sonst wird er zur Redensart, zum Hemmnis persönlichen Erlebens und zum Reiz einer irreligiösen, rein negativen Kritik.

c. In gewissem Sinne erschöpfen die Bilder des Propheten- und des Hohenpriestertums inhaltlich die Erkenntnis des Werkes Jesu an uns. Allein es fehlt dabei ein besonderer Ton, der aus der Begegnung mit Jesus in unser ganzes Glaubensleben hineinklingt: in seinem Propheten- und Priesterwerke gewinnt er die Herrschaft über uns. Die Gemeinschaft, die er erzeugt, hat nichts von der gefühligen, weichen Art der „Christusmystik“; sie ist wesentlich Sache des Willens und der Tat. Diese Erkenntnis liegt der Betonung seines königlichen Amtes zugrunde. Zwar

wenn man dieses seit Joh. Gerhard auf die Weltherrschaft (das *regnum potentiae*) ausdehnte, so müssen wir seine Behauptung als eine Überschreitung der Grenzen ablehnen, die dem religiösen Erkennen gesetzt sind; tatsächlich war sie auch eine bloße Folgerung aus der Einheit Christi mit dem Vater, speziell aus dem Gottmenschtum Christi, der *communicatio idiomatum* und dem transzendenten Rahmen seines ntllichen Bildes (§ 19). Aber in der Behandlung des *regnum gratiae* traf man einen grundlegenden Zug des Erlösungswerkes Jesu. Die Predigt der Propheten war als bloßes Wort verhallt, das versöhnende Tun des Priesters bedürfteter Wiederholung und gab selbst in dieser keine wahre Versöhnung; Jesu prophetisches und hohepriesterliches Wirken dagegen vollzog sich in „Vollmacht“; es schuf daher eine neue Wirklichkeit auf Erden, ein neues gotteiniges Leben, das in der Persönlichkeit und der wahren Gemeinschaft innerhalb der Geschichte die Herrschaft gewinnt. Die Mittel seiner Herrschaft sind nicht von rechtlich-natürlicher, sondern von religiös-geistiger Art. Der Altprotestantismus faßte sie in Wort und Sakrament (Geistesgaben, Gnadenmittel, s. § 21) zusammen; wir werden im Sinne dieser Bestimmung heute vor allem die persönlichen Antriebe betonen, die beständig aus seinem Werke auf die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder übergehen. Durch sie ist Jesus wirklich der „heimliche König“ eines rein geistigen, durch keine irdischen Schranken gebundenen Reichs. Es handelt sich hier nicht um ein Bild, das nur den in messianischen Hoffnungen erzogenen Juden ein natürlicher Ausdruck ihres Glaubens war; sondern es stellt sich überall da ein, wo Selbstkritik, Empfänglichkeit für schlechthinnige innere Überlegenheit, Gehorsam gegen die absolute Forderung wahrhaft lebendig sind. Darum ist es auch, in Verbindung mit dem Bilde der Lebensgemeinschaft (Jesu als Haupt oder Bräutigam der Gemeinde, s. oben b) heute so allgemein wie je. „Jesus der Herr“ ist für weite Kreise das eigentliche Bekenntnis ihres Erlösungsglaubens: im Gehorsam gegen Jesus wissen sie sich erlöst und verbunden mit Gott, aber auch mit den Brüdern zu einer Gemeinschaft verbunden, die alle gegenseitige Abschließung und allen selbstfüchtigen Individualismus überwindet.

Schwerer ist hier die eschatologische Frage zu beantworten. Zwar die geschichtliche Forschung zeigt, daß Jesu Königtum im Urchristentum stark eschatologisch gedacht war, aber daraus ergibt sich zunächst nur ein neuer Beweis für die Einsicht, daß urchristliche Begriffe kein Gesetz für uns sein können. Denn das Reich und das Königtum Jesu in dem hier aufgewiesenen Sinn ist Erlebnis der Christenheit, also durchaus innergeschichtlich und gegenwärtig. Und auch die ersten Christen kennen schon Jesum als gegenwärtigen, innergeschichtlichen König; das beweist nicht nur der Hinweis auf das in ihm bereits vorhandene Gottesreich (Mt 12, 28; 13; Lk 17, 21; Joh 18, 36; Kol 1, 13; I Kor 4, 20; Röm 14, 17), sondern vor allem die Anrede „Herr“ (I Kor 12, 3 u. a.). Der Altprotestantismus verband die innergeschichtliche und die eschatologische Seite des königlichen Amtes nur äußerlich; er fügte zu dem *regnum gratiae* das *regnum gloriae* hinzu, quo Christus ecclesiam in coelis triumphantem glorio-

sissime regit et aeterna felicitate replet. Die Glaubenslehre kann an diesem Punkte keine bestimmten Aussagen machen. Es gehört zu ihren Hoffnungsgedanken, daß nach dem Wegfall der irdischen Schranken auch Jesu Herrschaft unbeschränkter zur Erscheinung kommen wird. Andererseits weist die Mittlerstellung Jesu, die ja durch irdisch-zeitliche Zustände bedingt ist, sowie das Ineinandersfließen der biblischen Begriffe Gottesreich und Jesusreich darauf hin, daß Jesu Königtum seine Erfüllung hat in der geschichtlichen Verwirklichung der absoluten Stellung Gottes. Ob diese sich in einem bestimmten Zeitpunkt der Zukunft vollzieht (I Kor 15, 24) oder in steter überzeitlicher Verwirklichung begriffen ist, darüber kann nur die allgemeine religiöse Auffassung der Zeitform entscheiden (§ 11, 3).

d. Ergebnis. So ist das Werk Jesu trotz seiner dreistrahligen Entfaltung eine strenge Einheit. Recht verstanden verteilen sich die drei Ämter weder auf verschiedene Zeiten seines Lebens noch auf verschiedene Tätigkeiten, wie es nach der überlieferten Dogmatik scheinen könnte, sondern sie sind drei Seiten desselben Wirkens, die sich gegenseitig in ihrer Kraft ergänzen und steigern. Ihre Einheit erweist sich in dem Ergebnis des Erlösungswerks für den Christen gegenüber der Welt. Im Gehorsam gegen Jesus, mit Gott versöhnt, der höheren Wirklichkeit angehörend, sind wir erlöst von der religiös-sittlichen Not und empfangen dank dieser Erlösung zugleich die andere von der natürlichen Not (§ 15, 4). Zwar das Weltleid bleibt und macht auch heute oft genug die Welt zum Jammertal; aber sein Druck verschwindet für den Jünger Jesu (Paul Gerhardt: Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich). Ja mehr: auch hier ist die Erlösung nicht rein negativ, sondern bedeutet die Erhebung zu einem positiven Ziele (s. § 14, 1; 20, 1). Der Christ tritt, wie schon Luther¹⁾ hochgemut zeigt, in die Herrenstellung Gottes und Jesu zur Welt hinein. Der Widerstand der Welt vermag ihn innerlich nicht zu hemmen, er verändert nur die Wege, auf denen der Mensch seine geistige Welt-herrschaft ausübt: er weckt den Vorsehungsglauben und die Geduld; er reizt die Bruderliebe immer aufs neue zu lebendiger Tat, um wenigstens das soziale Übel zu mildern und die Natur in wirkliche „Kultur“ zu verwandeln; er beflügelt die Hoffnung zu immer neuen Ahnungen, wie vielleicht sogar das natürliche Übel durch eine dem neuen Menschentum entsprechende Erlösungstat Gottes verschwinden und die Natur selbst eine Verklärung erfahren wird (§ 14, 3; 15, 2. 4). So wird kraft der Erlösung der Mensch wahrhaft lebendig nach allen Seiten der Entwicklung.

Die Paradoxie, die in der Doppelstellung des heiligen Gottes zur Welt liegt, überträgt sich dabei auf die Christen: erlöst von der Welt, helfen sie nun als „Werkleute Gottes“ höhere Werte aus ihr gewinnen und durch diese Werte allen Mechanisierungstendenzen zum Trotz wahrhaft

¹⁾ „Ich werde durch den Herrn Jesum ein Herr sein über Sünde und Tod, daß der Himmel und alle Kreatur mir zu meinem Besten dienen soll. . . Denn der Christ ist ein hoffärtiger, seliger Mensch, der weder nach dem Teufel noch nach allem Unglück fraget; denn er weiß, daß er durch Christum über solches alles ein Herr ist“ (EA, 2. Aufl. 1, 94 f.; 36, 13 f. u. a.; WA 52, 65).

persönliches Leben und wahre Gemeinschaft erzeugen, d. h. Gottes Reich in der Menschheit bereiten. In der neuen Weltstellung des Menschen ergreift das Erlösungswerk Jesu die ganze unendliche Fülle des Bewußtseins und, da durch das Bewußtsein hindurch das Schaffen des Geistes sich vollzieht, die gesamte Entfaltung der Geschichte. Damit vollendet sich die Art von Absolutheit, um die es sich in dem geschichtlichen Erlösungswerk Jesu handelt (§ 28, 3): wie es allein die Wahrheit der Erlösung enthält, sofern es den innersten Punkt der menschlichen Not erfafst, so auch allein ihre Vollständigkeit und Universalität.

2. Die Person Jesu. Eine solche Auffassung des Werkes Jesu schließt eine bestimmte Erkenntnis auch seiner Person, d. h. eine Christologie ein. Was erlösend wirkt, ist niemals eine Einzelheit seines Lebens, sei es eine Lehre, eine Tat oder sogar sein Tod; immer tut es die Einzelheit nur als Offenbarung seiner innersten Persönlichkeit — ebendeshalb unvergleichlich stark die Einzelheit, die sein innerstes Leben am siegreichsten erschließt: das freie Opfer seines Lebens für die sündigen Brüder. Im Opfertod entfaltet sein persönliches Wesen sich zu vollster Höhe und gewinnt dadurch schöpferische Kraft, im Kreise der Seinen offenbarend, versöhnend, Gehorsam heischend persönliches Leben zu entzünden. Wenn stets die Individualität der Propheten und der geborenen „Priester“ darauf gerichtet war, alles Zeitlich-Zufällige zur bloßen Form ihres mittlerischen Tuns zu machen, so tritt dies Zeitlich-Zufällige bei Jesus vollends zurück; es fehlt nicht — sonst wäre er keine wahrhaft geschichtliche, lebendige Gestalt; aber es ist in seinem ganzen Umfang nur Transparent, nur Spiegel seines aus göttlicher Ewigkeit quellenden Wesens, so sehr, daß es für lange Jahrhunderte fast unerkennbar werden konnte. Das ist die Wahrheit in der Bezeichnung Jesu als Zentralindividuum der Menschheit (§ 17, 2). Er war nicht die Verwirklichung des Menschenbegriffs, der „allgemeine Mensch“, sondern hatte seine scharf bestimmte Individualität: aber diese bestand eben in der dauernden, allseitigen Verwirklichung des Ewigen in der Zeit, des Übergeschichtlichen in der Geschichte, des Irrationalen in den rationalen Zusammenhängen des Lebens, des Göttlichen in der Welt.¹⁾

In diesem Zusammenhang erhält auch der Begriff des Berufes, mit dem man seit Schleiermacher, Hofmann und Ritschl so gern die Einheit seines Werkes kennzeichnet, seine besondere Farbe. Nennt man Beruf die einheitliche Form, durch die der Mensch seine Leistung dem Ganzen der Kulturarbeit eingliedert, so war es in gewissem Sinn der Beruf Jesu, keinen Beruf zu haben, sondern die Menschen im Innersten wie über alle Kultur, so auch über alle Berufsarbeit hinauszuhoben. Versteht man den Begriff aber tiefer, so daß er die besondere gottbestimmte Lebensaufgabe

¹⁾ Wenn man früher besonders die Wunder Jesu dafür heranzog, so kann das heute nur mit größter Vorsicht geschehen; historische Kritik und Weltanschauung (§ 33) zwingen zur Zurückhaltung. Doch bleiben die „Heilungswunder“, die keinesfalls ausgeschaltet werden können, eine wichtige Veranschaulichung der Herrschaft des Geistes über die Natur, die bei Jesus aus der Einheit mit dem Vater und der mit dieser gegebenen persönlichen Wesenseinheit entspringt.

bezeichnet, so darf man die Erlösung und Vollendung der Menschheit den Beruf Jesu nennen. Der Begriff weist dann auf das eigentümliche Personleben hin, das gerade in diesem seinem Werk zum Ausdruck drängt, ist also die rechte Überleitung von dem Werke Jesu zur Christologie. Er deutet an, daß all die rationalen Kategorien und anschaulichen Bilder, in denen wir sein geschichtliches Werk zu verstehen suchen, das Letzte, Tiefste noch nicht sagen. Dies Letzte liegt vielmehr in dem Persongehalt Jesu, der die Berufung durch Gott bewahrheitet und das Heilige in unvergleichlicher Weise unter uns wirksam macht.

In der Betonung der einheitlichen Persönlichkeit erfüllt sich das Streben, das die abendländische und vor allem die lutherische Christologie (im Gegensatz zur reformierten) von Anfang an beseelt hat. Es kann sich jetzt erfüllen, weil der Ausgangspunkt nicht mehr die allgemein preisgegebene Naturenlehre ist, sondern das Erlebnis, das der gottsuchende Mensch an Jesus macht. Dieses Erlebnis erhält seinen Inhalt durch die prototypische Spannung der Züge, die wir an Jesus wahrnehmen. Er ist eine geschichtlich-menschliche Gestalt wie wir, eingetaucht in die Not der Menschheit, wie sie nur eine niedergehende Zeit, ein unter Fremdherrschaft seufzendes und von tausend Übeln geplagtes Volk aufweisen kann, darum auch von den versucherischen Reizen solcher Not betroffen. So kennen wir ihn als „Menschensohn“ und wundern uns nicht, daß er sich selbst gelegentlich mit der Menschheit Gott gegenüber zusammenfaßt (Mk 10, 18), daß er sich die genauere Kenntnis der Zukunft abspricht (Mk 13, 32), in seinem Leiden aufschreit und um Befreiung von seinem Schicksal zu Gott betet. Wer betet, den empfinden wir als unsern Bruder. Und doch ist damit das nicht genannt, was in ihm erlösend auf uns wirkt. Es steht allerdings nicht neben seinem Menschentum als etwas Hinzukommendes, sondern es liegt gerade in seinem menschlich-persönlichen Leben. Sittlich-religiöse Persönlichkeit ist die Form, in der sein Menschenwesen sich vollendet, und in der allein auch der heilige Gott uns wirklich nahe kommt¹⁾; sie ist die erlösende Kraft, die alles Weltleid der Einheit des schöpferischen Willens unterwirft, und die wir in den Bildern des Propheten-, Priester- und Königtums beschreiben. Wir erleben sie als eine unmittelbar in Gott wurzelnde Macht, die uns auf die Knie wirft und doch auch wieder Sünden vergebend (z. B. Mt 9, 2) mit dem Vater verbindet. Das ist mit der Aussage der Sündlosigkeit Jesu nicht genügend gekennzeichnet. Denn dieser Begriff ist negativ und muß seinen positiven Gehalt erst empfangen, indem wir ihn auf die stete Einheit Jesu mit Gott gründen: indem Jesus gleichsam aus Gott heraus lebt, steht alles Sündige tief unter der Linie seines Daseins. Mit göttlicher Hoheit tritt er vor die Menschen und zwingt ihnen die Anrufung als „herr“ ab (oben 1 c). So erleben wir den Menschen Jesus als erfüllt von göttlicher Hoheit, in der Geschichte stehend und doch von übergeschichtlichem Wesen. Das bleibt eine Spannung, die sich durch keine einheitliche Formel lösen läßt. Gerade die

¹⁾ S. oben § 13 über die Persönlichkeit Gottes.

Christen, die Jesus ihren Herrn nennen, erkennen ihn doch anderseits erst recht als ihren Bruder, als den erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm 8, 29, s. auch die besondere Anwendung Kol 1, 18, Apok 1, 5, sowie das Jesuswort Mk 3, 34f.) oder mit dem modernen Begriff als das Urbild ihres neuen Menschentums (§ 17, 2 a).

Falsch wäre es, das religiöse Erlebnis, das diese beiden Seiten zur Einheit zusammenfaßt, nachträglich erklären und damit rational ableiten zu wollen. So wenig wie die Metaphysik der Naturenlehre taugt irgendeine kosmologische oder geschichtsphilosophische Spekulation zu diesem Zweck, sei es die von der schöpferischen Entwicklungskraft der menschlichen Natur, die in Jesus ihren Höhepunkt erreiche (Schleiermacher), sei es die von dem Zentralindividuum der Menschheit (Dorner). Besser ist das Beharren bei dem biblischen Bilde „Gottessohn“ oder „der Christus“ (Messias), sofern es eben ein Bild für das Verhältnis des geschichtlichen Jesus zu Gott und nicht eine metaphysische Lehre über das Wesensverhältnis Jesu zum Vater, etwa über die „ewige Zeugung“ sein will. Wäre eine Erklärung dieses Verhältnisses möglich, dann würde sie doch nicht Sache der Glaubenslehre, sondern der Metaphysik oder Weltanschauung sein. Nun hat zwar auch diese einen Zusammenhang mit der Christologie, aber nicht als Erklärung für sie, sondern als Anwendung der in ihr gewonnenen Erkenntnis. Diese Erkenntnis aber besteht darin, daß Gottes Wesen nicht in die Natur, auch nicht in ein unpersönliches Menschentum (Anhypostasie), vielmehr allein in eine vollendete menschliche Persönlichkeit einzugehen vermag; wenn wir Gott auch allenthalben in der Welt begegnen, so werden wir doch wahrhaft erlöst und unserer Bestimmung entgegengeführt erst durch das Erleben seines Wesens, das uns in der Persönlichkeit Jesu geschenkt wird.

Ob es richtig ist, diesen Sinn in die altchristlichen Ausdrücke Gottmenschheit oder Gottheit Jesu zu kleiden, darf man bezweifeln. Denn so gut sie die Absolutheit der Bedeutung seines Werkes für die sündigen Menschen zum Ausdruck bringen, sie sind doch geschichtlich belastet und führen unwillkürlich wenn nicht in die Mythologie, so wenigstens in die Naturenlehre zurück. Die „Gottmenschheit“, die an sich ein treffender Ausdruck für die ganze neue, auf Offenbarung, Erlösung und Gottesherrschaft beruhende Menschheit wäre, verleitet überdies zu der spekulativen Deutung, die seit Schelling und Hegel mannigfach aufgetaucht ist: in Jesus kommt die Menschheit zum Bewußtsein ihrer göttlichen Art, ihrer Gottheit. Die „Gottheit Jesu“ ist zwar durch das NT belegt (Joh 1, 1; 20, 28; Kol 2, 9; außer fraglichen Stellen wie Röm 9, 5; II Thess 1, 12; Tit 2, 13; II Petr 1, 1; Hebr 1, 8. 9); doch ist diese Bezeichnung gegenüber der geschichtlichen und damit irdisch bedingten Jesusgestalt nicht möglich, ohne daß sie ihren eigentlichen Sinn verliert; sie hat auch in Jesu Selbstzeugnis keine Stütze. Wer sie braucht, denkt dabei tatsächlich weniger an die geschichtliche Gestalt als an den metaphysischen Rahmen der Präexistenz und Erhöhung oder gar der Trinität, in dem er sie unwillkürlich schaut. Da für eine evangelische Glaubenslehre dieser Rahmen (§ 19) auf keinen Fall im Vordergrund steht, so verzichten wir trotz Ritschl, Herrmann u. a. besser

auf den Begriff. Er ist unnötig; und was in der Aussprache des Glaubens unnötig ist, das wird nur zu leicht entweder drückend oder eine Versuchung zum leichtfertigen, ja unwahrhaftigen Gebrauch des göttlichen Namens. Frei von dieser Gefahr sind moderne Begriffe wie „einzigartig“, „Stellvertreter Gottes unter den Menschen“ oder „Träger der göttlichen Lebensfülle“; aber sie haben nur geringe Bildkraft. Auch der johanneische und altkirchliche Logosbegriff sagt uns nicht viel. Das „Wort“ ist so trivialisiert und intellektualisiert, daß es erst in Verbindung mit dem Geiste Leben gewinnt (§ 21, 2); nur wenn daher der Logos als Geist verstanden wird, kann er helfen, die Beziehung Jesu zu Gott deutlich zu machen: Jesus der Mensch gewordene Gottesgeist.¹⁾ Am schlichtesten und darum besten aber formuliert außer dem biblischen Begriffe „Gottessohn“ das ebenso biblische „Gott in Christo“, wozu auch Stellen wie Kol 1, 15 Hebr 1, 3 und das johanneische *μονογενής* stimmen würden, oder das sachlich zutreffende „gotteinig“ die christliche Glaubenserkenntnis. Sie ziehen unweigerlich die Linie von dem erlebten Werke Jesu zu seiner Person und von ihr zu dem heilig-nahen Gotte; indem sie so die Person Jesu in den Schleier des göttlichen Geheimnisses kleiden, verbieten sie zwar das wißbegierige Fragen nach dem „Wie“ seines Zusammenhangs mit Gott, veranschaulichen aber das Erlebnis, daß in dem Werke Jesu Gott selbst uns in seine schöpferische Gemeinschaft emporhebt.

§ 19. Ursprung und Ausgang des Heilsmittlers

Die überlieferte Christologie enthält einige Aussagen über Ursprung und Ausgang Jesu, die abgeondert behandelt werden müssen. Denn sie hängen nicht unmittelbar mit der geschichtlichen Gestalt und Wirklichkeit Jesu zusammen, sondern versuchen einen festen Rahmen für das Erlebnis Gottes in Jesu zu schaffen. Es muß in jedem einzelnen Fall geprüft werden, ob sie wirkliche Erkenntnisse des christlichen Glaubens bedeuten.

1. Der Ursprung Jesu. Das Erlebnis der einzigartigen Bedeutung Jesu trieb früh zu metaphysischer Ableitung seines Ursprungs. Sehr einfach ist die Erklärung durch das Herabkommen des heiligen Geistes auf Jesu bei der Taufe (Lk 3, 22). Sie wurde jedoch — wohl in Folge ihrer naiven Außerlichkeit — in der Dogmatik wenig verwertet, vielmehr früh in den Hintergrund gedrängt durch zwei andere Aussagen, die der Präexistenz und der jungfräulichen Geburt Jesu.

a. Die Präexistenz Jesu. Das vorweltliche Dasein Jesu findet sich noch nicht in dem synoptischen Selbstzeugnis Jesu, wohl aber bei und seit Paulus (Phil 2, 6; I Kor 8, 6; Kol 1, 16; Hebr 1, 2. 10; Joh 1, 1) und wurde dann sogar in das Selbstzeugnis Jesu hineingetragen (Joh 8, 58; 17, 5). Es gewann später im Zusammenhang der Trinitätslehre dogmatischen Halt und wurde mit ihr vom Protestantismus übernommen. Nachdem nun die Trinitätslehre ihre selbstverständliche Geltung wieder verloren

¹⁾ Vgl. auch die, zunächst freilich anders orientierte Stelle II Kor 3, 17: Der Herr ist der Geist.

hat, bleiben heute als Stützen des Präexistenzgedankens jene ntllichen Stellen. Doch haben auch sie keine durchschlagende Kraft. Denn die historische Forschung zeigt, daß es sich bei ihnen keineswegs um schlichte Glaubensaussagen handelt. Gewiß wirken auch solche mit: der Christ erkannte und verehrte in der zeitlichen Erscheinung Jesu einen überzeitlichen ewigen Inhalt, die für die Geschichte der Menschheit konstituierende, ja kosmisch bedeutsame Ausstrahlung des ewigen Gotteswillens. Allein die Form, die diese Erkenntnis im Präexistenzgedanken fand, ist geschichtlich bedingt. Denn im Hintergrund steht die jüdische Auffassung, daß religiöse Güter von einzigartigem Werte vor aller Welt bei Gott vorhanden sind, um dann zur rechten Zeit irdisch in die Erscheinung zu treten (Gesetz, Messias); auch die Lehre von dem Logos als einer ewig zu Gott gehörigen Wesenheit und die von der Präexistenz der Seele wirkte mit. Da wir nun diese Voraussetzungen nicht teilen, sondern im Gegenteil Vordatierung und zeitliche Verlängerung für einen unzureichenden Versuch halten, die Ewigkeit auszudrücken (§ 11, 3; 14, 2, 3), so wird derselbe Gedanke, der im NT zur Aussage der Präexistenz Jesu führte, bei uns in andere Bilder gekleidet werden müssen. Je nach dem Grade der Pietät gegen überlieferte biblische und dogmatische Vorstellungen werden wir dabei auf den Gedanken der Präexistenz überhaupt verzichten und ihn etwa durch den der Übergeschichtlichkeit ersetzen, oder ihn so deuten, daß er einen wirklichen Glaubensgedanken ausdrücken kann. So spricht man etwa von „idealer Präexistenz“ in dem Sinn, daß Jesus schon in dem ewigen schöpferischen Ratschluß Gottes als persönlicher Träger des Weltzwecks der Welt vorgeordnet ist, oder von wirklicher Präexistenz in dem Sinne einer allmählichen Vorbereitung des Erlösertums Jesu durch prophetische und andere Erscheinungen der Geschichte. Oder man betont ähnlich wie beim Schöpfungsgedanken (§ 11, 2) den negativen Gehalt: das Bild der Präexistenz schließt aus, daß der von uns als Erlöser erlebte Jesus den Grund seines Daseins in der Welt und der natürlichen Menschheit habe; darüber hinaus bezeichnet es höchstens die Notwendigkeit, die geistige Heimat Jesu in dem übergeschichtlichen ewigen Gottesgeiste selbst zu suchen und seine universale Bedeutung im Rahmen der Weltanschauung festzustellen (§ 34).

b. Die jungfräuliche Geburt Jesu. Die Vorstellung, daß Jesus vaterlos geboren sei, ist dem christlichen Bewußtsein durch das Weihnachtsevangelium geläufiger als die der Präexistenz; tatsächlich aber ist sie biblisch nur wenig begründet, da sie sich nur auf die synoptische Vorgeschichte bei Matthäus und Lukas stützen kann; auch konservative Theologen wie seine lehnen heute eine Begründung auf Paulus (Röm 8, 3; Gal 4, 4) als unmöglich ab. Die synoptische Vorgeschichte aber führt durch ihre Isoliertheit, ihre legendarischen Züge, ihren Widerspruch zu den Geschlechtsregistern Jesu und der Taufgeschichte in große Schwierigkeiten. Den Ausgleichen mit dem Präexistenzgedanken gab die Dogmatik durch den Satz, daß nur die menschliche Natur Jesu, die der präexistente Sohn bei der Menschwerdung annahm, vom Heiligen Geiste gewirkt sei. Eine hohe Bedeutung gewann diese Vorstellung durch die Verbindung mit der Erb-

sündenlehre: sie soll die Freiheit Jesu von der Erbsünde, überhaupt seine Sündlosigkeit begründen. Allein diese Erklärung genügt nicht, weil auch der weibliche Zeugungsfaktor die Erbsünde überträgt. Daher muß man entweder mit manchen altprotestantischen Dogmatikern noch einen besonderen göttlichen Akt annehmen, der den Anteil der Maria an der Entstehung Jesu entzündigte, oder man wird auf den katholischen Weg getrieben und fordert das weitere Wunder der immaculata conceptio Mariae. Nimmt man nun auf der weiblichen Seite einen besonderen göttlichen Eingriff zugunsten der Sündlosigkeit Jesu an, weshalb nicht auch auf der männlichen? Das würde die vaterlose Zeugung unnötig machen — selbst wenn es nötig wäre, die Sündlosigkeit Jesu natürlich oder metaphysisch zu begründen. In Wirklichkeit aber kennt der evangelische Glaube dies Bedürfnis so wenig wie das allgemeinere, die Gottheitigkeit Jesu physisch-metaphysisch zu erklären. Er lebt von der Tatsache, daß er in Jesus dem heiligen Gotte selbst begegnet, und erkennt darum in Jesu Sein und Wirklichkeit eine schöpferische Tat Gottes; nicht der erste Ursprung, sondern das gesamte Personleben Jesu stammt aus dem Geiste, d. h. aus der Selbstmitteilung Gottes. Das Wie seiner Erzeugung wird dadurch nicht berührt; soweit es überhaupt in das Licht der Wissenschaft fällt, gehört es in den Bereich der historischen Forschung. Alles weitere Erklärenwollen bedeutet den Übergang zum rationalistischen Dogmatismus, einen Mangel an Ehrfurcht gegenüber dem Geheimnis des göttlichen Lebens und Wirkens. Darum müßte die Glaubenslehre den dogmatischen Gebrauch der Vorstellung von der vaterlosen Geburt Jesu bekämpfen, selbst wenn diese als Tatsache besser bezeugt wäre (vgl. auch das Ende des Lutherworts § 17, 1a). Sie versteht sie als einen naiven Versuch, das Unerklärbare doch zu erklären.

2. Der Ausgang Jesu. Die Irrationalität der Tatsache, die in Jesus und seinem Werk gegeben ist, hat auch den Ausgang Jesu in ein besonderes Licht gestellt. Das zeigt sich in der Lehre von seiner Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten Gottes. Die Kirchenlehre faßt sie als die *gradus exaltationis* zusammen, doch sind sie von sehr verschiedener Bedeutung für den Glauben.

a. Die Höllen- und Himmelfahrt. Die Höllenfahrt wird zwar im NT (I Petr 3, 19f.; Apok 1, 18) mehr angedeutet als ausgesprochen, ist auch in das Apostolische Bekenntnis erst sehr spät gekommen und wird von den Reformierten als Steigerung des Leidens oder als einfache Folge des Begrabenseins gedeutet. Darum hat die Dogmatik an sich wenig Ursache, sich mit dieser Vorstellung zu befassen. Aber ihr Vorhandensein im Symbol und der Reiz, etwas auszusagen einmal über die Tätigkeit des gestorbenen Jesus vor der Auferstehung und ferner über die Heilungsvermittlung an die Verstorbenen, gab und erhielt ihr doch wenigstens in der lutherischen Dogmatik eine besondere Stellung. Sie wurde hier als Zerstörung der Hölle und des teuflischen Reiches, als Sieg der Liebe über Tod und Teufel verstanden. Freilich eine Glaubenserkenntnis wird die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi darum doch nicht heißen dürfen. Abgesehen

von allem, was oben über den Teufel gesagt worden ist (§ 15, 5), fehlt jede Möglichkeit des Erlebens durch irdische Menschen.

Ähnlich ist die Stellung der Glaubenslehre zur Himmelfahrt. In der Schrift findet sich zwar die Erzählung davon; und sie zeichnet zweifellos ein innerlich wahres Bild für die Erkenntnis, daß Jesus nach seinem irdischen Wirken in die himmlische Heimat des Geistes übergeht, aus der heraus er schon auf Erden lebte. Nur daß sie keinen Anspruch auf historische Bedeutung erheben darf. Ihre raumzeitliche Einkleidung verbindet sie allzusehr mit dem alten Weltbilde, und ihre geschichtliche Bezeugung ist zu schwach, als daß sie einen geschichtlichen und dogmatischen Eigenwert neben dem sinnbildlichen erhalten könnte.

b. Die Auferstehung. Sie besitzt eine ganz andere Bedeutung als die bisher genannten Einzelpunkte. Denn sie ist unabtrennbar mit dem apostolischen Zeugnis von Christus verwoben und hat eine wichtige Stellung im Glaubensleben der Jünger. Gewiß hat kein Mensch den Vorgang gesehen, enthalten die Berichte der Evangelien mannigfache Widersprüche und legendarische Züge und weisen die Andeutungen des Paulus (I Kor 15; Gal 1, 15 f.) mehr auf innere als auf sinnliche Erlebnisse hin, so daß eine große Unsicherheit über der historischen Auffassung liegt. Aber die Tatsache ist gewiß, daß diese Erlebnisse, wie sie auch gewesen sein mögen, den Jüngern den Mut gegeben haben, im Tode Jesu nicht die Vernichtung, sondern die Vollendung seines Erlösungswerkes und die Bürgschaft des eigenen Anteils am ewigen Leben zu sehen. Damit haben sie die Begründung der christlichen Gemeinde ermöglichen helfen.

Freilich für uns haben die Erlebnisse der Jünger nicht dieselbe Bedeutung. Denn wir erleben sie nicht selbst, haben also auch keinen unmittelbaren Eindruck davon. Und wir bedürfen ihrer nicht in demselben Maße; denn wir stehen in der schon begründeten Gemeinde, atmen ihre Ewigkeitsluft und empfangen die rechte Deutung des Lebenswerkes Jesu von früh auf. Trotzdem bleibt auch für uns zum mindesten zweierlei. Erstens gewinnen wir aus dem Zeugnis der Jünger die Erkenntnis, daß Gott nach dem Tode Jesu die Ereignisse schuf, die notwendig waren, um den unter dem Eindruck der Hinrichtung Jesu wankenden Glauben der Jünger neu zu beleben und zum rechten Verständnis des Erlösungswerkes Jesu zu vollenden. Dieser Erkenntnis entspricht weiter die Tatsache, daß die christliche Gemeinde in allen Zeiten aus der Botschaft der Auferstehung eine Stärkung und Bereicherung ihres Glaubens, vor allem nach der Seite der Todesüberwindung und der christlichen Hoffnung geschöpft hat. Würden diese Tatsachen vielleicht schon aus der „subjektiven Visionstheorie“ zu erklären sein, so führt eine andere Erwägung einen Schritt weiter in der Richtung der „objektiven Visionstheorie“. Dem Christen, dem in Jesus Gott begegnet ist, erscheint es selbstverständlich, daß Jesus nicht im Tode blieb, sondern als Sieger über den Tod mit seinem vollendeten persönlichen Leben irgendwie der Ewigkeit angehört; dann aber wird er ihn auch wirksam in lebendiger Beziehung zu den Seinigen vorstellen müssen – und so erwächst unwillkürlich die Neigung, jene glaubensschaffenden und in un-

vergleichlichem Maße geschichtsbildenden Visionen als irgendwie verursacht durch den Auferstandenen selbst zu denken. Soweit reicht die Tragweite des Glaubens. Aber er vermag nicht allgemeingültige Sätze darüber aufzustellen (nie ist Jesus Fremden, immer nur den Seinigen erschienen), und er vermag nicht in die Einzelarbeit der historisch-kritischen Forschung über die evangelischen Berichte einzugreifen.

Zu betonen ist auch, daß für die Glaubenserkenntnis die Auferstehung Jesu nicht etwas Selbständiges neben dem Werke Jesu bedeuten kann. Die Jünger hätten auch ohne das Erlebnis des Auferstandenen das rechte Verständnis seines Lebenswerkes und Todes gewinnen müssen (Lk 24, 25 f.; Joh 20, 29), während umgekehrt der Glaube an die Auferstehung nur dem möglich ist, der einen lebendigen Eindruck der geschichtlichen Jesusgestalt empfangen hat. Die Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen helfen uns nur dann etwas, wenn sie innerlich, in unserm eigenen Herzen zusammenklingen mit dem Eindruck: dieser Mensch konnte nicht im Tode bleiben; wie sein irdisches Leben ganz von Ewigkeit getragen war, so lebt er jetzt in Verbindung mit seinem Vater kraft der Wirklichkeit, die uns in seiner Person offenbar ist. Nach alledem handelt es sich heute bei der Auferstehung Jesu nicht um eine glaubenbegründende Erkenntnis. Sie war das in gewissem Sinne für die ersten Jünger, denen sie durch unmittelbares Erlebnis zugänglich wurde. Für uns dagegen erwächst sie erst aus dem vorhandenen Glauben an Jesus als unseren Erlöser. Darum wird die Glaubenslehre niemals eine Annahme der Auferstehungsberichte auf Autorität hin fordern oder als Last auflegen (das wäre unevangelisch und unsinnig); aber sie zeigt, daß der Glaube sie für sich selbst als Vergewisserung der eigenen Ahnungen und als Bereicherung der eigenen Gedanken entgegennimmt, unbeschadet aller Einzelkritik.

c. Die Erhöhung zur Rechten Gottes. Der Kirchenlehre ist sie das Bild für die uneingeschränkte Teilnahme des Auferstandenen an der göttlichen Herrlichkeit und Herrschaft, und zwar auch mit seiner menschlichen Natur (die allgegenwärtig ist, § 17, 1a; 21, 5); sie wird verwertet vor allem in der intercessio (§ 17, 1b). Doch kann das Verhältnis des Erhöhten zu Gott so wenig Gegenstand unseres Erlebens und daher des Glaubens sein wie die metaphysische Struktur der geschichtlichen Jesusgestalt und der innergöttliche Lebensprozeß überhaupt. Für das christliche Bewußtsein steht im Vordergrund die Gemeinschaft des Erhöhten mit den Seinen (Mt 18, 20; Joh 13–17; I Kor 12, 27; Kol 1, 18; Eph 5, 30 ff.), die sein Erlösungswerk fortsetzt. Freilich denken wir dabei nicht an Erscheinungen u. a., wie sie in enthusiastischen Bewegungen immer neu zutage treten, sondern an geschichtlich-psychologische, religiös-sittliche Vermittlungen. Wo man sich seine Gestalt vergegenwärtigt und in seinem Geiste handelt, da ist er zugegen (Mt 18, 20; 10, 40; 18, 5; 25, 40; Joh 14, 23) und wird er anderen offenbar (II Kor 4, 10 f.; 13, 3 ff.; Phil 4, 13); da lebt der Christ nach der so häufigen paulinischen Formel „in ihm“. Der erste Gedanke ist, daß hier besonders innige Bilder für das Fortwirken der Erinnerung an Jesus vorliegen. Der christliche Glaube

aber geht gerade in seinen bedeutendsten Trägern weiter zu dem anderen Gedanken, daß in und mit der Erinnerung eine wirkliche Gegenwart des Erhöhten erlebt wird. Auch wo er sich nicht zur Jesumystik im Sinne einer substantiellen Verbindung des Frommen mit Jesus steigert, bildet dieser Gedanke eines der kräftigsten Motive des kultischen und sittlichen Lebens im Christentum und einen starken Reiz der christlichen Hoffnung (Phil 1, 23). Nur daß in einem gesunden Christentum die Vergegenwärtigung des geschichtlichen Jesus als Grundlage bleiben muß; ein Verkehr mit dem Erhöhten etwa in den Farben des Hohenliedes läßt sich vom evangelischen Glauben aus nicht begründen; er ist das Erzeugnis eines Christentums, das Gott jenseits der Wirklichkeit sucht und dabei notwendig einen Bund mit der vorgetäuschten Wirklichkeit der Phantastie schließen muß. Der evangelische Glaube erkennt Gott und das Ewige, soweit es unserem kreatürlichen Wesen überhaupt zugänglich wird, in dieser Welt; und wo er der Ewigkeit einen Inhalt gibt, da kann er es nur von den Höhepunkten aus, auf denen er sie innerhalb der irdischen Welt erlebt.

§ 20. Die Heilsvermittlung durch den Heiligen Geist

1. **Der Begriff des Heiligen Geistes.** Im NT überaus häufig genannt und von den enthusiastischen Bewegungen der Kirchengeschichte immer aufs neue betont, hat doch der Heilige Geist in der Kirchenlehre nur geringe Berücksichtigung erfahren. Gnostizismus, Montanismus und „Schwärmertum“ aller Art machten die Kirche und ihre Lehrbildung vorsichtig, ja ängstlich gegenüber dem Begriff. Man wußte oder ahnte, daß an diesem Punkte besondere Gefahren bestanden: während die Gedanken über Christus sich immer wieder an dem biblischen Jesusbilde zurechtfinden können, sind die über den Geist vollständig auf das eigene Erlebnis der Christen angewiesen und damit in ganz anderem Maße dem Irrtum, der Nachwirkung überkommener Gewohnheiten und unbewußter fremder Einflüsse preisgegeben. Nur konnte gegenüber solchen Gefahren keine bloße Ängstlichkeit helfen. Im Gegenteil, indem man die Irrwege des Schwärmertums zu meiden suchte, hand der Katholizismus das Walten des Geistes an das kirchliche Amt und der Protestantismus an die Gnadenmittel, d. h. an Bibelwort und Sakrament (§ 21), in einer Weise, die für die Entwicklung verhängnisvoll war. Die protestantische Dogmatik begnügte sich dementsprechend außerhalb der Lehre von den Gnadenmitteln (§ 21) mit der Behandlung des Geistes in der Trinitätslehre (§ 22), also in spekulativem Zusammenhang, und mit der Betonung des *testimonium spiritus sancti* für die Göttlichkeit der Schrift (§ 6, 5). Im übrigen wird er mehr gelegentlich erwähnt als wirklich behandelt, obwohl schon Melancthon die Theologie auf den richtigen Weg der Erfahrung verwiesen hatte (*scriptura vult nos Spiritus divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere. Haec officia spiritus sancti prodest considerare. Loci* von 1535, *Corpus Ref.* XXI p. 366). Erst seit dem Einsetzen des Pietismus bemühten manche Dogmatiker sich stärker

um die Erörterung der Geisteswirkungen, besonders im Rahmen der Heilsordnung (s. unten Nr. 3), und erst das 19. Jahrh. schuf mit seiner Betonung des religiösen Lebens die Voraussetzung für ein tieferes Eindringen in die Bedeutung des Heiligen Geistes. Heute ist die Einsicht allgemein, daß gerade das Verständnis des gegenwärtigen Heils von hier aus erschlossen werden muß (§ 14, 3). Trotzdem gehört dieses Lehrstück noch heute zu den am meisten vernachlässigten in der Glaubenslehre.

Auch die verstärkte Beschäftigung mit dem Urchristentum förderte die Einsicht in die Wichtigkeit des πνεῦμα für das Christentum. Freilich bei der Benutzung der Quellen gilt es hier besondere Vorsicht. Denn vielfach treten im Urchristentum die ekstatischen Wirkungen des Geistes in den Vordergrund; Zungenreden, visionäre Prophetie, Entzückungen, Austreibungen von Dämonen und andere Heilungen waren die augenfälligsten Beweise für den Besitz des Geistes. Wer das NT äußerlich versteht, der sucht darum auch im gegenwärtigen Christentum solche Geistesgaben zu erneuern und fällt dabei, wie viele Sekten zeigen, auf unterchristliche Stufen der Religionsgeschichte zurück. Denn gerade solche Erscheinungen sind nicht dem Christentum eigentümlich, sondern hängen teils mit dem primitiven Geisterglauben zusammen, teils mit niederen Arten des ekstatischen Prophetentums; auch manche innerlich überwundene Nachwirkungen des religionsgeschichtlichen Zusammenhangs erhalten durch die neuen Erlebnisse des Christentums noch einmal auf kurze Zeit eine scheinbare Blüte. In Wirklichkeit aber gewinnen schon Paulus und Johannes ein tieferes Verständnis des Geistes. Seine höchsten Erweisungen sind für Paulus, obwohl er selbst Ekstatiker ist, doch die innerlichen Früchte der Erlösung. Diese scheinen den Pneumatikern der wunderhaften Geistesgaben leicht und selbstverständlich, sind aber die eigentliche Probe des Geistes und die eigentlichen Wunder, wie wir bei der Glaubensbegründung sahen (S. 42). So wird die religiöse Erkenntnis Gottes (I Kor 2, 10) und Christi (I Kor 12, 3) als Frucht des Geistes genannt; oder Liebe, Freude, Friede, Geduld, Langmut, Güte (Gal 5, 22), Freiheit (II Kor 3, 17) oder Gotteskindschaft (Röm 8, 14 ff.) oder Glaube, Hoffnung, Liebe (I Kor 13); was gerade in den Vordergrund des christlichen Bewußtseins tritt, das wird auf den Geist zurückgeführt. Vollends bei Johannes hat der Geist eine durchaus innerliche, geistige Bedeutung. Er erzeugt das neue Menschentum (3, 3–8; 6, 63); er soll als Vertreter und Nachfolger Jesu dauernd in den Herzen der Jünger wohnen, die Erinnerung an ihn lebendig halten, zum Zeugnis für ihn befähigen und in alle Wahrheit leiten (14 ff.). Solche Sätze sind nicht Nachwirkung überwundener Religionen, sondern echte christliche Glaubenserkenntnis. Darum sind sie auch bei der Grundlegung des Protestantismus bestimmend gewesen für das Verständnis des Geistes: Luther (§ 5, 1) und der 5. Artikel der Augsburgerischen Konfession erklären den Glauben, d. h. die wesentliche Einheit der christlichen Frömmigkeit, für die eigentliche Wirkung des Geistes.

Ist das richtig, dann darf man behaupten, daß inhaltlich die Wirkungen des Geistes gleich sind denen des Erlösungswerkes Jesu. Geist,

Geist Gottes, Geist Christi, Christus in uns werden als Wechselbegriffe gebraucht, nur mit verschiedener Abtönung der Farbe (Röm 8, 9 f.; II Kor 3, 17). Es kann sich also nicht um eine besondere Wesenheit handeln, etwa um ein selbständiges Prinzip, das mehr oder weniger personhaft zu denken und neben Gott oder Jesus zu stellen wäre. Was der christliche Glaube mit der Betonung des Geistes meint, ist vielmehr eine bestimmte Seite des religiösen Erlebens, die in der Darstellung des Erlösungswerkes nicht ohne weiteres deutlich wird: die unmittelbare Gegenwart der Gottesnähe und unserer Gottesbegegnung, die uns über unser natürliches Menschentum hinaushebt. Die Mittlerschaft Jesu macht den Menschen nicht unselbständig in seinem Verhältnis zu Gott, sie schiebt sich nicht trennend zwischen ihn und den Vater, wie etwa der Priester, die Kirche, das Gesetz es bei ihren Vermittlungen tun. Auch sein Königtum ändert daran nichts. Denn da es nicht von äußerer, sondern von innerlichster Art ist und Jesus gerade durch Selbstpreisgabe herrscht, bleibt er nicht trennend zwischen Gott und den Christen stehen, sondern er hebt die Menschen zu Gott empor und gibt ihnen unmittelbare Einheit mit Gott. So tritt die neue erlöste Menschheit im Glauben in die Stellung Jesu zu Gott ein. Wie der Glaube in dem geschichtlichen Jesus das Wesen des ewigen Gottes erkennt, so in dem Seelenleben des Erlösten den gottverliehenen Geist; nicht äußeres Wunder, sondern kraftvolles Erlebnis enthüllt mitten in den irdischen Zusammenhängen das Wirken Gottes selbst. Darum gewinnt schon nach den ntlichen Bildern die neue Menschheit die Sohnschaft oder Gotteskindschaft, und ihre Glieder werden „heilige“. Luther spricht in hohen Tönen davon, daß wir durch den Glauben der göttlichen Natur teilhaftig werden (nach II Petr 1, 4; EA, 2. Aufl. 12, 312; 52, 219). Darum haben auch neuere Theologen an sich sehr wohl ein Recht, von einer Gottmenschheit der durch Jesus Erlösten zu reden (sofern sie dabei nicht wie üblich die bloße Idee der Gottheit, sondern das Erleben und das daraus quellende eigentümliche Lebensgefühl der neuen Menschheit meinen). All solche Bilder, die das positive Ziel des Erlösungswerkes und die Bestimmung des Menschen (§ 14, 1; 18, 1d) mit größter Deutlichkeit zeigen, bedeuten im Grunde nichts anderes, als was auch der Begriff des Heiligen Geistes meint.

Danach ist die Funktion des Geistbegriffes im Christentum ähnlich der gewisser mystischer Begriffe. Vergottung, Absage an die Welt und das Ich zum Zweck des unmittelbaren Einsseins mit der Gottheit ist das Ziel der Mystik. Demnach scheint der christliche Pneumatiker nichts anderes zu sein als ein Mystiker. Und doch offenbart sich gerade in diesem Punkte die Verschiedenheit von Christentum und Mystik besonders deutlich. Schon die ekstatischen Geistesgaben, soviel Fremdes sie auch enthalten, sind keineswegs mystisch: sie verneinen nicht die Welt und die Seele, sondern stellen sie unter die Herrschaft Gottes; sie enden nicht in seligem Schweigen, sondern in einem, obschon oft stammelnden Reden und in helfendem Handeln. Vollends die Geistesfrüchte, die bei Paulus und Johannes in den Mittelpunkt treten, sind bei aller Kritik an dem gegenwärtigen Zustand der Welt und des Menschen doch eine einzige große Weltbejahung, eine Erhöhung der

Seele und mittelbar der Welt durch die Erfüllung mit göttlichem Geiste, eine wertsteigernde Emporläuterung des Irdischen zu Gott. Möglich ist diese höchst irrationale Synthese von Gottheit und Weltverklärung in einem einheitlichen geistgetragenen Lebensgefühl dadurch, daß der „Geist“ weder rational postuliert, noch in der Idee gegeben ist, sondern im Zusammenhang mit dem Wirken Jesu erlebt wird; dies Wirken aber hat nichts von eigentlicher Mystik: es will die Welt und die Seele für Gott, es stellt göttliche Kräfte in den Dienst der Menschenerlösung und der Weltverklärung. In diesem Zusammenhang mit Jesus erweist das πνεύμα sich als der Geist des heiligen und doch nahen Gottes, als heiliger und doch der Seele zugänglicher, weltempfänglicher Geist, als wirksam in irdisch-geschichtlicher Gestalt und doch als unmittelbarer Anteil am Ewigen, Absoluten, als Aufnahme der rationalen Zusammenhänge des Lebens in die nur noch erlebbare Höhe des Irrationalen. So bilden die Aussagen des Glaubens über den Heiligen Geist eine Anwendung der Gotteserkenntnis, die der Glaube an der Person Jesu gewinnt.

Der Unterschied von der Mystik zeigt sich ferner darin, daß der Geist nicht nur als Besitz des Einzelnen, sondern vor allem auch der Gemeinde erscheint, wie schon Luther in der Erklärung zum 3. Artikel betont. Erzeugt Jesu Erlösungswerk Persönlichkeit und wahre Gemeinschaft in Einem, so bewährt auch der Geist seine Kraft, im Sinn des ewigen Werts der Menschenseele den rechten Individualismus zu fördern und doch zugleich den falschen Individualismus der natürlichen Selbstsucht zu überwinden. Wir müssen ihn daher in beiden Zusammenhängen betrachten.

2. Die gemeindlichen Auswirkungen des Geistes (Kirche). Wie die Gegenwart des erhöhten Christus nach den urchristlichen Bildern in besonderem Maße der christlichen Gemeinde gilt, deren Haupt und Bräutigam Christus ist, so wird der Geist nach den Berichten der Evangelien der Gemeinschaft verheißen (johanneische Abschiedsreden) und nach der Apostelgeschichte den versammelten Jüngern verliehen; wie der Einzelne, so ist die Gemeinde der „Tempel des Geistes“ und dadurch heilig, nicht der Welt, sondern Gott angehörend. Aber auch der Begriff des Geistes selbst weist in die Gemeinschaft hinein. Schon der menschliche Geist ist gesellschaftlich geartet; niemand kann ihn für sich allein haben; einsam kann die Seele sein, aber nie der Geist, der vielmehr immer erst von der ihn tragenden und durch ihn getragenen Gemeinschaft auf den Einzelnen übergeht, den Einzelnen ergreift und über sich selbst hinaushebt (§ 29 – 31). Die Übertragung des Geistbegriffs auf unser Gott- und Heilserleben wäre sinnlos, wenn nicht auch dies konstituierende Moment des geistigen Lebens auf religiösem Gebiet zu Recht bestände. Wir sahen bereits, daß der Einzelne seinen Glauben in der Gemeinde empfängt und vorläufig begründet findet (§ 6, 3), und weiter, daß er sich von einem Reich der Sünde umschlungen weiß (§ 15, 3). So spielt sein ganzes Innenleben sich im Zusammenhang mit der Gemeinschaft ab. Er kann sich davon nicht lösen, und Jesus führt ihn erst recht in die Gemeinschaft hinein, indem er ihn durch die Liebe mit den Brüdern untrennbar verkettet. Darum nennt

Luther im Großen Katechismus, ohne Scheu vor katholischem Mißverständnis, die Gemeinde die „Mutter, so ein jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes“ (Symbol. Bücher, Müller 456, 41 f.). Die Gemeinde ist nicht die Summe ihrer Glieder, durch deren Vereinigung geschaffen, sondern sie ist der von Jesus ausgehende Organismus des neuen Lebens, dem jeder Christ mit der gottgeeynten Seite seines Wesens angehört, und als solcher die Voraussetzung für das individuelle Christentum der Einzelnen, die sie mit dem Erlösungswerk verbindet. Indem unser Glaube diese Gemeinschaft als Werk und Träger des heiligen Geistes erkennt, spricht er ihr eine unmittelbare Immanenz Gottes zu. Sie ist die Form, in der Gott nach dem Eingang Jesu in seine ewige Heimat unmittelbar auf Erden gegenwärtig ist und wirkt. Das ist nicht katholischer Irrtum, sondern die große Wahrheit, die sogar dem katholischen Zerrbild noch unüberwindliche Kraft verleiht. Falsch-katholisch ist nur die Rettung der Gemeinde und des heiligen Geistes an die hierarchische Anstalt und die Versachlichung ihrer Güter in mannigfachen „Gnaden“; die evangelische Gemeinde ist eine freiwebende Gemeinschaft persönlichen Lebens, die immer neu durch die Vergegenwärtigung Christi und das Fortwirken seiner Person in den Gnadenmitteln erzeugt wird; und ihre Güter sind rein persönlich geartet, so innerlich und geistig, wie es sich bei Paulus und Johannes durchsetzt (Nr. 1).

Darum hat gerade der Neuprotestantismus, der eine fortgesetzte Entkatholisierung des evangelischen Christentums ist, die Bedeutung der christlichen Gemeinschaft für den Einzelnen und die Beziehung des heiligen Geistes auf sie mit einer seit Luther ungekannten Schärfe betont und mit den Gesichtspunkten des modernen soziologischen Denkens erläutert. So lehrt Schleiermacher in der Glaubenslehre: „Der heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens in der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes“; die von dem heiligen Geist beseelte christliche Kirche ist das Abbild des Erlösers; es gibt „keine Lebensgemeinschaft mit Christo ohne Einwohnung des heiligen Geistes und umgekehrt“ (§ 123 ff.). Ritschl hat in seinem ganzen Verständnis der christlichen Frömmigkeit noch volleren Ernst mit dieser Erkenntnis des Glaubens gemacht; er bezieht das Wirken Christi in erster Linie auf die Gemeinde und läßt nur in ihr den Einzelnen zur Verbindung mit Christus und mit Gott kommen, also unmittelbaren Anteil am heiligen Geiste gewinnen; er führt den Kampf gegen die Vorstellung des Christus-erlebnisses „im Schema des Privatverhältnisses“ so heftig, daß die Unmittelbarkeit der persönlichen Einheit mit Gott und Christus gefährdet wird.

Die geistgetragene Gemeinde heißt schon im Apostolischen Glaubensbekenntnis „Kirche“, und Luther hat trotz seiner Abneigung dagegen diesen Sprachgebrauch beibehalten.¹⁾ Seine Abneigung gründete sich vor allem auf die Verzerrung des Begriffs durch den Katholizismus. Während dieser

¹⁾ Wie bei der Königsherrschaft Jesu, dem Sakrament und der Rechtfertigung (§ 18, 1c; 21, 3; 24, 2), so mußte auch hier die neue religiöse Erkenntnis in alten Begriffen ausgedrückt werden: eine Quelle steter Mißverständnisse und Rückfälle, aber zugleich das Mittel einer bruchlosen inneren Fortbildung der Überlieferung.

die Gemeinde des Geistes, die Glaubenskirche oder Kirche Christi, im wesentlichen gleichsetzt mit seiner äußeren hierarchisch gegliederten Kirchenanstalt, wird für den Protestantismus das Verhältnis der Gemeinde zur empirischen Kirche zum Problem. Die Reformierten, die überall den Gegensatz zwischen Göttlichem und Irdischem betonten (*finitum non capax infiniti*, s. § 17, 1), unterschieden beide scharf, und zwar unter Benutzung der älteren Begriffe „unsichtbare“ und „sichtbare Kirche“. Die unsichtbare Kirche wird von Gott durch die Prädestination (§ 23) geschaffen, die sichtbare ist Menschenwerk und wird von unten aus nach demokratischen Grundsätzen aufgebaut, entsteht also aus dem Zusammenschluß der einzelnen Glieder. Die Lutheraner waren in schwerer Lage. Sie mußten irgendwie eine Einheit beider Kirchen aufzuweisen suchen, versielen aber ebenfalls in eine scharfe Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, wichen also auf den reformierten Weg ab. Und als im 19. Jhrh. der Gegenschlag, die Besinnung auf den göttlichen Charakter der Kirche, einsetzte, da verirrte man sich zurück zum Katholizismus: das Neuluthertum eines Kliefoth, Vilmar, Delitzsch, Münchmeyer machte die kirchliche Anstalt mit ihrem Bekenntnis, ihrem durch die Ordination überlieferten Amt und ihrem Sakrament wieder direkt zur Kirche des Glaubens.

Den richtigen Weg hatte schon Luther selbst gewiesen, indem er dieselbe Kirche einer doppelten Betrachtung unterwarf.¹⁾ Sie ist eine überempirische, göttlich-geistige Gemeinschaft und doch empirisch faßbar, nämlich in der Predigt und dem Sakrament. Der natürliche Mensch nimmt die Verkündigung des Wortes Gottes als eine menschliche Veranstaltung hin; der Fromme erkennt in ihr, weil sie ihn als eine Gotteskraft richtet und erlöst, das Werk des lebendigen Gottes selbst; darum ist ihm die Schar der Gläubigen, die durch Wort und Sakrament gesammelt wird und beides weiterträgt auf kommende Geschlechter, die Kirche Gottes. Ihre konstituierende Kraft liegt nicht in der kirchlichen Anstalt, die vielmehr menschlich ist und bleibt, sondern in dem durch die menschlichen Einrichtungen verwalteten Gotteswort (Conf. Aug., 7. Art.). So ist die Kirche wie jeder Glaubensgegenstand sichtbar, erkennbar für den Glauben an den religiösen Wirkungen der Wortverkündigung, aber unsichtbar, unerkennbar für das irdische Auge, das nur eine menschliche Veranstaltung wahrnimmt. Demnach haben wir hier dieselbe Spannung wie bei der Person Jesu: ewig-göttliches Leben in zeitlich-menschlicher Gestalt. Nennt der griechische Christ Johannes Damascenus das Bild Christi die fortgesetzte Menschwerdung Gottes und darf man beim Katholizismus die hierarchisch organisierte Kirche mit demselben Bilde bezeichnen, so kann der evangelische Glaube nur in der Kirche als der Geistes-Gemeinde, die ihre Glieder im Glauben mit Jesus und mit Gott verbindet und durch ihr lebendiges Zeugnis den Geist ausbreitet, eine fortgesetzte Menschwerdung Gottes erkennen. Er bleibt damit auch dem Sage Luthers treu, daß ein Christ des andern Christus sei (§ 6, 3).

¹⁾ Vgl. auch Foerster, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1920, 2. Heft.

Daß in den empirischen Kirchen der Heilige Geist walte, daß sie also die im 3. Artikel genannte „eine, heilige, allgemeine und apostolische“ Kirche bilden, diese Erkenntnis ist nach alledem nicht wissenschaftlich beweisbar, sondern allein von dem Erlebnis des Glaubens aus zu begründen; sie ist religiöse Erkenntnis. Und zwar beweist die Geschichte, daß sie überaus schwer zu gewinnen ist, schwerer noch als die Erkenntnis Gottes in Jesus. Wo die Kirche sich nicht zu katholischem Kirchentum verhärtet, also in der Vergöttlichung menschlicher Einrichtungen und der Versachlichung des göttlichen Wirkens Stützen sucht, da nimmt schwacher Glaube nur allzu oft Anstoß an ihrem irdischen Gewand, an ihrem empirischen Charakter. Ihre unübersehbare Zerrissenheit in Einzelkirchen mit verschiedenen gottesdienstlichen Gebräuchen, Glaubenslehren, Rechtsordnungen, in Parteien und Strömungen (§ 7, 4), dazu die Rolle der Rechtsordnungen und Amtseinrichtungen überhaupt, die im Widerspruch zu der charismatischen, rein geistig-persönlichen Art der Geistesgemeinschaft zu stehen scheint, vor allem aber die Duldung von offenbaren Sündern innerhalb der Kirchen treibt immer wieder fromme Christen aus den Kirchen hinaus. All das führt zu dem Versuche, eine Gemeinde von wirklich Frommen, von Bekehrten und Wiedergeborenen, eitel rechten Christen zu gründen und so der Kirche Christi eine würdige, ihrem tiefsten Gehalt entsprechende empirische Gestalt zu geben.¹⁾ Echter Glaube beurteilt das ähnlich wie den Kleinglauben, der an der Knechtsgestalt des geschichtlichen Jesus Anstoß nimmt und hinter ihr eine „metaphysische“ Gottheit konstruiert, um in Jesus Gott finden zu können, oder wie den anderen Kleinglauben, der den Sünder hindert, sich trotz der eigenen Sünde ganz auf die erlösende Liebe Gottes zu stellen. Wer Gott in der Knechtsgestalt Jesu erlebt hat, und wer in all seiner eigenen Sünde doch der sieghaften Kraft der Erlösung gewiß ist, der erkennt auch in den durch irdisch-geschichtliche Notwendigkeiten und vollends durch die Sünde verzerrten, offenbare Sündern in sich duldbenden empirischen Kirchen die Gegenwart des Gottesgeistes. Wie er die Feststellung der geschichtlichen Erscheinung Jesu der historischen Forschung überläßt, so die Einrichtung der empirischen Kirchen dem geschichtlichen Willen der Christen und ihren rationalen Erwägungen, also der Ethik. Er stellt im Namen des Glaubens nur die eine Forderung, daß die empirische Kirchengestaltung dem lebendigen Zeugnis von dem Erlebnis Gottes in Jesus Raum und Förderung schaffe. Solange das geschieht, behält sie Teil an der irdischen Formung der Geisteskirche.

3. Die individuelle Auswirkung des Geistes. In gewissem Sinn ist der Glaube selbst die individuelle Auswirkung des Heiligen Geistes, aber der Glaube erkennt sie nicht nur allgemein in seinem eigenen Bestand, sondern im besonderen in der Verchristlichung des Menschen, die aus ihm erwächst. Diese beginnt im tiefsten Innern, wo der Geist das Herz zum Gebete öffnet (Gal 4, 6; Röm 8, 26), und erstreckt sich auf alle Seiten des Bewußtseins. Luther betont mit Vorliebe, daß der Heilige Geist unser

¹⁾ Vgl. die Literatur der Sekten und mancher Zweige der Gemeinschaftsbewegung.

Herz mit Trost und Freude, mit frohem Mut und tapferer Kraft gegenüber Sünde, Leid und Tod, mit Seligkeit schon auf Erden erfüllt. Im einzelnen lassen sich die beiden Seiten des Bewußtseins, die erkennende und die wollende, trennen. Beim religiösen Erkennen ist die Beziehung auf den Heiligen Geist im Grunde nie bestritten worden: die Erleuchtung erscheint bereits im NT (II Kor 4, 4. 6; I Kor 12, 3 u. a.) und wieder bei Luther (Erklärung zum 3. Art.) als Werk des Heiligen Geistes; auch der Inspirationsgedanke (§ 6, 5) half hier früh die Bedeutung des Geistes erfassen. Schwerer und langsamer wurde die richtige Einsicht auf dem Gebiete des Wollens und Handelns erreicht. Luther betonte gegenüber dem Werkdienst des Katholizismus die alleinseligmachende Kraft des Glaubens und beschrieb die guten Werke¹⁾ als unwillkürliche notwendige Früchte des Glaubens oder als Bewährungen des Glaubens in der Liebe oder als Beweise der Dankbarkeit und ähnlicher innerer Bewegungen. Darin liegt gegenüber dem Katholizismus eine unzweifelhafte Wahrheit. Allein die Geschichte des Protestantismus zeigt doch auch die Schwäche dieser Ableitung, die infolge der rein forensischen Deutung der Rechtfertigung (§ 24) besonders deutlich wurde. Die Heiligung²⁾ des sittlichen Lebens erschien allzuleicht als nebensächlich; die Erkenntnis der Tatsache, daß auch der Christ unter dem Bann der Sünde bleibt, und die Sammlung aller Aufmerksamkeit auf die vergebende Liebe schien von erstem Ringen um Heiligung zu dispensieren und das Erlebnis des Geistes in diesem Ringen gleichgültig zu machen; der Einwand gegen die Gnadenpredigt, den Paulus Röm 3, 7f. selbst vorwegnimmt, erhielt in dem sittlichen Quietismus breiter lutherischer Kreise eine tatsächliche Bestätigung.

Erst der Pietismus lenkte, durch die Tatsachen belehrt und durch neue Vertiefung in die Bibel, sowie durch calvinische Einwirkungen befruchtet, das Augenmerk schärfer auf diese Schwäche. Die Dogmatik gab ihm wenigstens insofern nach, als sie nun die Lehre vom *ordo salutis*, der Heilsordnung, ausbaute und die Akte der individuellen Verchristlichung, die darin zusammengefaßt wurden, unter den Gesichtspunkt der *gratia spiritus sancti applicatrix* stellte. So war eine Verbindung des christlich-sittlichen Ringens mit dem Heiligen Geiste dogmatisch vollzogen. Freilich wurde sie wenig benutzt, um das Verständnis des Geistes und seines Wirkens an der Verchristlichung des Menschen zu vertiefen. Das war bedauerlich, weil sich gerade hier das Verhältnis des Heiligen Geistes zum Glauben und zum Werke Jesu besonders deutlich offenbart: dieselben Vorgänge

¹⁾ Vgl. die Zusammenstellung bei Chieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895.

²⁾ Der Begriff der Heiligung schwankt beständig zwischen dieser spezifischen Beziehung auf die sittliche Erneuerung, die in der Kirchenlehre herrscht (Konkordienformel), und der allgemeinen Beziehung auf das Wirken des Geistes, das uns der Welt entnimmt und Gott zueignet. Diese letztere Auffassung ist die eigentlich biblische und die Luthers (Großer Katechismus zum 3. Artikel). Sie macht den ganzen Streit über das Verhältnis der Heiligung zur Rechtfertigung gegenstandslos: beide bezeichnen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten aus. Doch stellt der engere Sprachgebrauch sich überall da ein, wo von der verengten Rechtfertigung oder der nachreformatorischen Lehrentwicklung die Rede ist; darum auch oben im Text.

des christlich-sittlichen Lebens werden bald als Wirkungen des Geistes, bald als solche Jesu, bald als solche des Glaubens betrachtet; und so wird es klar, daß weder eine besondere Person, noch eine besondere himmlische Substanz und Kraft, sondern eine besondere Seite des Erlebens gemeint ist: das besondere Hervortreten und die das ganze Bewußtsein übermächtig umschaffende Gegenwart der unmittelbaren Einheit mit Gott, die im Glauben und in der Lebensgemeinschaft mit Jesus gewonnen wird (s. oben Nr. 1), und die dann in der Hochspannung sittlichen Ringens zum schärfsten Ausdruck kommt.

Die Darstellung des *ordo salutis* durch die Kirchenlehre aber fügt, statt das Wirken des Heiligen Geistes im einzelnen Christenleben aufzuweisen, eine Reihe von überlieferten Einzelbegriffen aneinander, die doch ihrem Inhalt nach nicht in gleiche Reihe gestellt werden können. Von ihnen hat die Rechtfertigung im Protestantismus eine so umfassende Bedeutung, daß sie ganz aus diesem Rahmen herausfällt (§ 24); die *glorificatio* rückt in die Eschatologie; die *vocatio* und *illuminatio* gehören in frühere Zusammenhänge, jene in den der Glaubensbegründung (§ 6, 3), diese außerdem in den des religiösen Erkennens (§ 8, 2); sie können höchstens eine schärfere Beleuchtung durch den Gedanken des Heiligen Geistes erhalten. Es bleiben also die Begriffe *conversio*, *regeneratio*, *unio mystica*, *renovatio* und *conservatio*. Aber ihr Verhältnis ist überaus unklar und wird auch innerhalb der Kirchenlehre sehr verschieden gefaßt. Soweit sie eine Umwandlung des empirischen Lebens bezeichnen, müssen sie in der Ethik genauer behandelt werden. Für die Glaubenslehre sind *conversio*, *regeneratio*, *renovatio* nur verschiedene Bilder, die doch daselbe meinen: die Entstehung eines neuen Menschentums im Glauben. Dieses neue Menschentum wurzelt im Heiligen Geist, der es auch erhält (*conservatio*). Obwohl nun die Beziehung auf den Heiligen Geist die religiöse Unmittelbarkeit, die Absolutheit, die gotteinige Art dieser Vorgänge ausdrückt, setzt die Kirchenlehre noch die *unio mystica* als ein besonderes Moment hinzu, das doch, sofern es im evangelischen Christentum berechtigt sein soll, wieder nur daselbe bezeichnen kann (§ 5, 3) wie die Heranziehung des Heiligen Geistes selbst. So bringt die Vielheit der Ausdrücke, die teils aus der Fülle der biblischen Bilder, teils aus dem Streben nach erschöpfender Genauigkeit erwachsen ist, eine gewisse Verwirrung. Sie ließe sich am sichersten beseitigen, wenn der Begriff der Heiligung gebraucht würde, um das Wirken des Heiligen Geistes im Christenleben zusammenzufassen: der Geist hebt in der Zueignung des Werkes Jesu die Christen innerlich über ihre natürlichen Zusammenhänge empor und gibt ihnen etwas von Gottes Erhabenheit über die Welt, etwas von seiner Heiligkeit.

Dabei tritt wiederum die irrationale Spannung ans Licht, die das ganze Verhältnis Gottes zur Welt durchwaltet (s. schon § 11, 2): Gott wirkt in der Welt, aber nicht indem er die Selbständigkeit des weltlichen Lebens vernichtet, sondern indem er sie trägt und steigert. Je enger und unmittelbarer die Gemeinschaft mit ihm wird, desto eindrücklicher wird auch diese Doppelheit. Gott ist es, der das Wollen und Vollbringen des

Christen wirkt (Phil 2, 13); der Glaube ist es, der als Werk des göttlichen Geistes die Christen zu neuen Menschen macht und in ihnen unablässig die guten Werke als den Dienst der Liebe am Nächsten erzeugt — und doch wird beständig von der urchristlichen Zeit bis zur Gegenwart der Wille aufgerufen, um die Heiligung des Lebens zu ringen oder im Geiste zu wandeln (Gal 5, 16. 25; Phil 2, 12). Das ist paradox, wie alle wahre Religion. Allein die Paradoxie trägt hier in besonderem Maße den Schlüssel des Verständnisses in sich selbst: gerade der Geist gibt dem Christen erst die Freiheit, indem er ihn von der Knechtschaft der Natur und des äußeren Gesetzes erlöst zum Gehorsam gegen das innere Gesetz des göttlichen Willens (II Kor 3, 17; Gal 3, 4 — 7; Röm 8, 15 ff.). Wo aber Freiheit ist, da ist auch Möglichkeit der Abweichung und Anspannung der Kräfte, also Anlaß zur Aufrufung des Willens. Auch der von der Erlösung berührte, geistgetragene Wille schafft nicht mit naturhafter Sicherheit, strahlt nicht einfach das Gute aus wie die Sonne das Licht, sondern er bleibt mehr oder weniger ein kämpfender Wille (I Tim 6, 12); der Christ ist der Sünde gestorben und muß sie ebendeshalb bekämpfen (Röm 6); er beweist gerade in diesem Kampfe seinen Besitz des Geistes; nur muß es ein froher, freudiger Kampf sein, der die Gewißheit des Sieges in sich trägt — denn er ist ja die Fortsetzung des siegreichen Kampfes Christi wider Welt und Sünde, Leid und Tod, aus den Kräften der Ewigkeit lebend. In dieser Grundstimmung der frohen Zuversicht nehmen über das weit verbreitete Schwelgen im Sündenbewußtsein hinweg ein Zinzendorf und Wesley, sowie die moderne Heiligungsbewegung ¹⁾ das Erbe Luthers wieder auf. All das läßt sich zusammenfassen in der einen Aussage, die von Paulus her die eigentlich charakteristische Bezeichnung des Geistes ist: weil er der Geist des lebendigen Gottes ist, ist er das lebendig machende Wesen (II Kor 3, 3. 6).

So kommt die Erörterung auf das Ziel der Erlösung zurück. Im Besitz des heiligen Geistes ist das Ziel erreicht, soweit es während des irdischen Lebens erreicht werden kann, und damit eine Bürgschaft der zukünftigen Vollendung gegeben (Röm 8, 23; II Kor 1, 22; 5, 5). Er bedeutet danach die Vollkommenheit des Christen — nicht die absolute, die dem heiligen Gott und der Vollendungszeit vorbehalten ist, sondern die des im Werden begriffenen Christen. Wir dürfen diesen Satz aussprechen, obwohl er ausdrücklich weder in der Bibel noch in der Lehrüberlieferung vorkommt. Damit ist auch der rechte Gesichtspunkt für das Verständnis der Vollkommenheit genannt. Sie darf nicht auf katholische Weise vorzüglich dem besonderen Stande des Mönchtums zugesprochen und auf die *consilia evangelica perfectionis* begründet werden, sondern wird überall da erreicht, wo die einem bestimmten Alter oder Stand mögliche Christusgemeinschaft, unmittelbare Beziehung auf Gott und Durch-

¹⁾ Vgl. etwa Th. Jellinghaus, Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum. 5. Aufl. 1903. Sein Widerruf hebt die Tatsache nicht auf, daß sein Buch für die in der Heiligungsbewegung lebendigen Gedanken typisch ist. Vorsichtiger spricht sich Chimme aus in der kleinen Schrift: Geheiligt durch den Glauben, 1913. Von kirchlicher Seite vgl. Cremer, Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo, 1915.

dringung mit Heiligem Geiste sich verwirklicht. Sie besteht schon nach der Confessio Augustana „in der Ehrfurcht vor Gott und dem auf Christus gegründeten Vertrauen, daß Gott uns gnädig ist, in der Anrufung Gottes, in der sichern Erwartung seiner Hilfe bei allen Unternehmungen in unserm Berufe, zugleich in dem Fleiß zu guten Werken im Dienste unsers Berufes“ (Art. 27). Danach ist sie keineswegs eine vollendete Heiligkeit, d. h. Sündlosigkeit; Luther betont, „daß wir in Christo vollkommen sind und doch aller Dinge nicht rein von Sünde“ (EA, 2. Aufl. 17, 321; WA 23, 724). Sündlosigkeit ist nicht irdisches Ziel, sondern ewige Aufgabe, nur in restloser Gotteinheit erreichbar, wie sie auf Erden lediglich dem Gottesohn beschieden war; Vollkommenheit aber ist irdisches Ziel und wird darum schon von Paulus im rechten Sinn als erreichbar bezeichnet (Phil 3, 15). Die Verwechslung beider Begriffe führt zu jenem falschen Perfektionismus, der im Methodismus und manchen Erweckungsbestrebungen („Pfingstbewegung“) herrscht.

Wollen wir den Gehalt der individuellen Geistesauswirkung mit einem modernen Begriff zum Ausdruck bringen, so eignet sich am besten der Begriff der Persönlichkeit. Er verbindet in höchstem Maße die individuelle Selbständigkeit des Menschen mit dem inneren Getragensein durch die überindividuellen Mächte der Gemeinschaft und des Geistes; daher vermag er auch eine unmittelbare, den Menschen über sein natürliches Selbst hinaushebende, frei dem Reich des Ewigen und Absoluten eingliedernde Erfastheit durch den Heiligen Geist zu bezeichnen. Das ganze evangelische Verständnis des Glaubens hat die Richtung auf das Persönliche. Der Glaube selbst gründet sich auf persönliches Erleben, das sich an andern persönlichen Leben entzündet; Gott ist vollendete Persönlichkeit und ergreift uns in dem persönlichen Leben Jesu; der Geist erzeugt eine Gemeinschaft, die in der Liebe, d. h. wiederum streng persönlich ihre Glieder zu einem Ganzen verbindet; und so kann auch seine individuelle Auswirkung zuletzt in nichts anderem bestehen als in der Umschaffung des Menschen zur gottgetragenen Persönlichkeit. Heiligung ist höchste Steigerung des persönlichen Lebens durch die Verbindung mit Gott.

§ 21. Die Gnadenmittel der Heilsgemeinde

1. Der Sinn der Gnadenmittel. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes wird in der dogmatischen Überlieferung durch die Lehre von den Gnadenmitteln genauer bestimmt, vor allem gegenüber katholischen und schwärmerischen Irrtümern. Der Katholizismus denkt das Wirken des Geistes möglichst unabhängig von der persönlichen Erfahrung, möglichst objektiv; er gerät dabei in eine Objektivierung, eine Gleichsetzung des kirchlichen Wirkens mit dem Gnadenwirken hinein, die den persönlichen Zug des christlichen Glaubens im Innersten zerstört — entsprechend jener Materialisierung des Gnadenbegriffs, der sich in der Unterscheidung verschiedener „Gnaden“ erweist (§ 20, 2). Das Schwärmertum dagegen macht das Geisteswirken so unabhängig wie möglich von allen äußeren Vermitt-

lungen; es subjektiviert es in dem Sinne, daß Gott und sein Geist äußerlich=wunderhaft, ohne historisch=psychologische Verknüpfung auf die Seelen wirkt und in ihnen psychologisch unkontrollierbare Erleuchtungs- oder Willenszustände erzeugt. Gegenüber dem kirchlich materialisierten Wunder des Katholizismus und dem absoluten Wunder des Schwärmertums steht im Protestantismus eine Verknüpfung des Gnadenwirkens mit objektiv-empirischen Größen, die immer erst durch den subjektiven Glauben vollzogen wird; so sucht der Protestantismus äußere, geschichtlich-psychologische Vermittlung und unmittelbares persönliches Erleben Gottes miteinander zu verbinden; wie bei dem ganzen Verhältnis Gottes zur Welt, bei der Gestalt Jesu, der „Kirche“ und dem individuellen Geistesbesitz, so wird auch hier das Göttliche nicht neben und hinter dem Irdischen, sondern gerade in ihm, also durch eine eigentümliche Wechselsteigerung objektiver und subjektiver Momente, erlebt. Das ist der Sinn der „Gnadenmittel“, d. h. der Mittel, durch die Gottes gnädige Gesinnung (§ 12, 2) uns ergreift. Freilich machte sich hier wie in der Christologie und in der Auffassung der Kirche die Schwierigkeit geltend, daß der alte Protestantismus von dem katholischen Erbe und der geringen Einsicht in die feineren Vorgänge des seelisch-geistigen Lebens gedrückt war, wie sie den damaligen Kulturzustand kennzeichnet; er tastete daher nur unsicher nach einer klareren Auffassung der an sich so paradoxen Vermittlung des Unmittelbaren und geriet in zahlreiche Gegensätze hinein; anfangs trat dabei mehr der Unterschied zwischen lutherischer und reformierter Auffassung (*finitum capax*, bzw. *non capax infiniti*), später mehr der zwischen biblisch gebundenem und freiem Verständnis hervor.

Noch von anderer Seite her mußte der Protestantismus in der Lehre von den Gnadenmitteln den Katholizismus bekämpfen. Dieser hatte bei seiner Verkirklichung des Geistes in seine Entwicklung allmählich eine Fülle von Einrichtungen übernommen und in bindende Tradition verwandelt, die später zum Ballast, zum Hemmnis gegenwärtigen persönlichen Erlebens wurden. Auch solche Menschen, die mit ihrer Hilfe zu religiösem Erleben kamen, fanden dabei doch mehr innere Berührung mit dem sekundären Geiste jener Einrichtungen als mit dem Jesus des N. A. und der in ihm gegebenen Gottesoffenbarung. Luthers protestantisches Gotterleben drängte all diese Zwischenmächte zurück. Erst die Vergegenwärtigung des irdischen Jesus selbst und das durch sie vermittelte Gotterleben erlöste ihn wirklich aus seiner Not. Von den Trägern der Gemeinde aber waren es allein die ursprünglichen schöpferischen Zeugen des Wirkens Jesu, durch die er sich unmittelbar mit Jesus und mit Gott verbunden fühlte (§ 6, 3). So entstand die Forderung, alle Lehren und Einrichtungen der Kirche an der Bibel auf ihre Christlichkeit zu prüfen; die Lehre wurde auf solche Sätze, die, weil biblisch, auch „Wort Gottes“ zu sein schienen, und die Reihe der kirchlichen Einrichtungen auf zwei von Christus eingesetzte Sakramente vermindert. Das war alles, was von dem kirchlichen Gnadenapparat übrig blieb; und dieser Rest hatte als „Gnadenmittel“ nun den Sinn, zu Christus als dem Mittler zu führen und den Einzelnen mit der Gemeinde Christi zu verbinden.

2. Das Wort Gottes. Das eigentliche Gnadenmittel ist das Wort Gottes. Es besitzt in Luthers Christentum und Theologie grundlegende Bedeutung; und zwar wendet Luther sich dabei gegen die Mißverständnisse der christlichen Religion, mit denen er auch sonst zu kämpfen hat. Den Katholizismus bekämpft Luther mit dem Satz: das Wort Gottes ist das einzige Gnadenmittel; das Schwärmertum mit dem anderen: es ist wirkliches Gnadenmittel! Es ist das einzige Gnadenmittel, weil es allein in der ganzen Menge der kirchlichen Gaben unmittelbar auf Jesus und den Zusammenhang seines Wirkens zurückgeht; es ist wirkliches Gnadenmittel, weil Gottes Geist sich mit ihm verbindet und durch es wirksam wird. In dieser Einsicht überwindet Luther an wichtigen Stellen sogar die Gleichung von Wort Gottes und heiliger Schrift, die ihm durch das katholische Erbe, spez. die Inspirationslehre (z. B. EA 33, 36 ff.), wie durch den Gegensatz zu Katholiken und Schwärmern im allgemeinen als selbstverständlich erscheint. Dann wird das Wort Gottes ihm zu einer „lebendigen“ Macht, und die mündliche Predigt tritt in den Vordergrund. „Das mündliche Wort ist ein lebendig Wort; . . . Wenn Gottes Wort aus einem gläubigen Mund hergeht, so sind es lebendige Worte und können den Menschen erretten vom Tode, Sünde vergeben, sie können in den Himmel heben . . . So nun der Glaube im Herzen rechtschaffen ist, so werden die Worte auch heilsam sein; denn der Glaube im Herzen läßt nichts predigen, denn das recht und die Wahrheit ist“ (EA 48, 206f.). Aus seinem Erlebnis weiß er, daß Gottes Zusage richtig ist: „Wenn das Evangelium gepredigt wird, so ist Gott gegenwärtig“ da (35, 299). An solchen Stellen tritt eine Vertiefung des Begriffes selbst ein, während an andern (§ 6, 5) das Wort Gottes vielmehr mit der Bibel gleichgesetzt und seine gegenwärtige Lebendigkeit durch eine besondere offenbarende Wirkung des heiligen Geistes ersetzt zu werden scheint.

Die Vertiefung wird möglich, weil das Wort an sich kraft seines Zusammenhangs mit dem Gedanken das beste Sinnbild lebendigen geistigen Wirkens ist: es verbindet in seiner Entstehung wie in seinem Einfluß zwei an sich verschiedene Elemente, das sinnliche und das rein geistige, in einer logisch nicht ableitbaren Weise und veranschaulicht deshalb besser als irgendein anderes Bild die stets an irgendwelche Träger geknüpfte Offenbarung Gottes an die Menschheit. Noch das alte Christentum verstand diesen Zusammenhang, wie die Übertragung des Logosgedankens auf Jesus erweist. Erst als der intellektuelle und autoritäre Zug den persönlichen in den Hintergrund drängte und die „besondere Offenbarung“ immer mehr zur Buchoffenbarung, zur heiligen Schrift wurde (§ 6, 5), da verlor das Wort Gottes so sehr seinen ursprünglichen Sinn, daß eine Neubeseelung des Begriffes selbst dem prophetischen Genie Luthers weder vollständig noch dauernd gelang. So blieb ein gewisses Schwanken in den protestantischen Sätzen über das Verhältnis des verbum zum heiligen Geist. Die Reformierten verbanden beide mehr äußerlich; bei den Lutheranern vertrat z. B. Rahtmann ebenfalls ein bloßes Nebeneinander; die lutherische Orthodoxie dagegen suchte mit gutem Instinkt die Einheit der Wort- und Geisteswirkung zu behaupten

(*mystica verbi cum spiritu sancto unio intima et individua*), verirrte sich aber zu der Lehre, daß dem Wort auch *extra usum* der Geist einwohne, d. h. sie vergöttlichte der Inspirationslehre entsprechend das Bibelbuch.

Die evangelische Frömmigkeit muß beim Worte Gottes dieselbe Vergeistigung und Verinnerlichung fordern, die sich im Glaubens-, Gnaden- und Offenbarungsbegriff längst durchzusetzen begonnen hat. Dazu ist das beste Mittel die Besinnung auf die unendliche Mannigfaltigkeit, in der Gottes erlösendes Walten, die Vergegenwärtigung Jesu und die Weitervermittlung seines Wirkens sich vollzieht. Neben die mündliche Predigt, die Luther zumeist unter dem Worte Gottes versteht, stellen wir die der dienenden Tat, der literarischen und künstlerischen Sprache, überhaupt alles, was die Überwindung der Natur durch die Kräfte der Ewigkeit und die Erhebung des Menschen in die Wirklichkeit Gottes bezeugt. Das Leben eines Franziscus, Luther, Schleiermacher und Wichern, die Kunst eines Paul Gerhardt, Bach oder Dürer, ja ein dem Mittelpunkt des Christentums fernestehendes Werk wie Schleiermachers Reden und Goethes *Faust* vermittelt manchem ein mächtigeres Gotterleben als die Predigt oder sogar die Lektüre der Bibel. All das kann „Gottes Wort“ und „Gnadenmittel“ werden. Die Vernachlässigung dieser Einsicht hat mit dazu geführt, daß unsere Kultur an Religion so arm, so gottlos geworden ist; darum hat das heutige Christentum in der rechten evangelischen Ausweitung des verengten Begriffs eine seiner wichtigsten praktischen Aufgaben (s. § 7, 3. 4).

Verstehen wir demnach unter „Wort Gottes“ das geistgetragene Menschenwort, als zusammenhängendes Zeugnis der Gemeinde die ganze Geschichte des Christentums erfüllend und in allen Sprachen hervorbrechend, die menschliche Gotterfaßtheit zum Ausdruck ihrer schöpferischen Fülle verwendet, so müssen wir freilich in diesem weiten Kreise eine Unterscheidung vollziehen (s. schon § 3, 3; 6, 3). Das *testimonium spiritus sancti*, dessen Bedeutung auch der Altprotestantismus grundsätzlich erkannte, gibt die Möglichkeit einer Abstufung nach den verschiedensten Seiten; wo wir am tiefsten „den Heiligen ins Herz sehen“ und finden, daß eine Schrift „Christum treibt“, wo wir am wenigsten durch religiöse Schwäche und Vordrängung des Kreatürlichen gestört werden, da spüren wir Gottes Wort am stärksten. Den Ausschlag gibt dabei zuletzt das persönliche Erleben. Da aber der evangelische Glaube seinen Träger nicht auf sich selbst stellt, sondern mit der Gemeinde innig verbindet, so wird er ihn innerlich zwingen, über das jeweilige eigene Erleben hinaus immer aufs neue vor die Zeugen der Frömmigkeit zu treten, die der Gemeinde das Erlösungserlebnis vermitteln. Auch was die geschichtliche Wissenschaft über die zeitliche und sachliche Verbundenheit einzelner Zeugen mit Christus oder über die schöpferische Kraft anderer sagt, wird der wirklichkeitsfrohe evangelische Glaube benutzen, um in stets wiederholter Vergegenwärtigung die vielleicht nur zeitweise überdeckten Quellen des Geist-Erlebens zu erschließen. Was uns Wort Gottes ist, darüber entscheidet also nicht eine einmalige Festsetzung oder einfache Regel, sondern ein innerer Vorgang, in dem der Niederschlag der geschicht-

lichen Erfahrung und der historischen Wissenschaft sich mannigfach mit dem Erleben der einzelnen Personen und Zeiten verbindet. Freilich Historie und persönliches Erleben stimmen darin zusammen, daß den biblischen Schriftstellern eine besondere Stellung gebührt. Sie ermöglichen es jedem neuen Geschlecht, über alle geschichtlichen Ermattungen, Erkrankungen, Trübungen und Verkrüftungen des Glaubens hinweg vor die ursprünglichen Zeugen des christlichen Gotterlebens zu treten und der geschichtlichen Gestalt Jesu so nahe als möglich zu kommen; dabei erleben wir, daß „wir den Geist so reich und gewaltig nicht haben“, also „von ihnen lernen und aus ihren Brunnlein trinken müssen“ (Luther, s. oben § 6, 3). Allein da auch die Bibel den Heiligen Geist in irdisch-menschlichen Formen vermittelt, verschiedenwertige Teile, ja bereits Ermattungen, Trübungen und Verkrüftungen des Glaubens enthält und die Gestalt Jesu nirgend losgelöst, vielmehr immer im Spiegel des Glaubens darbietet, so hebt sie sich doch nur gradweise aus der unendlichen Mannigfaltigkeit des gnadenvermittelnden „Gotteswortes“ heraus.

Diese Feststellung ist nichts weniger als eine Herabsetzung der religiösen Bedeutung der Bibel. Sie wäre es, wenn der Sinn des Gotteswortes darin bestände, eine feste Erkenntnisgrundlage für Lehre und Theologie zu geben. Seitdem diese Meinung als katholisch-altprotestantischer Irrtum erkannt ist und das Gotteswort immer folgerechter als „Gnadenmittel“, d. h. als lebendiges Wirken Gottes an der Menschenseele erfaßt wird, bedeutet die über der Bibel wie über allem Gotteswort schwebende Unmöglichkeit rationaler Festlegung nicht eine Störung, sondern eine Hilfe; sie hilft die im evangelischen Glauben liegende Forderung verstehen, in lebendigem Ringen mit den geschichtlichen Grundlagen unseres Christentums dem erlösenden und persönlichkeitsbildenden Wirken des Geistes das Herz zu öffnen. Erst dadurch werden wir ganz innerlich frei, empfänglich und dankbar gegenüber der Bibel; der Verdacht fällt dahin, daß der Glaube dem Christen das Joch des *sacrificium intellectus* gegenüber einer Lehre von der Bibel oder gegenüber dem biblischen Welt- und Geschichtsbild aufnötigen wolle. Die Frage, ob die Bibel ein veraltetes Natur- und Geschichtsbild, überhaupt eine überwundene Stufe der Weltkenntnis und unverständlich gewordene Einkleidungen des religiösen Erkennens enthalte, berührt ihre Bedeutung als Heilmittel nicht. Kann Gott durch unvollkommene Gestalten menschlicher Kunst und Dichtung hindurch doch unser Herz berühren, dann wird er sich und seinen Sohn erst recht offenbaren können durch die menschlich-geschichtlichen, darum auch irrtumsfähigen Gestalten der Bibel hindurch. Postulate wie die, daß Gott die Bibel um unserer Heilsgewißheit, der Sicherheit und geschichtlichen Kontinuität der Wahrheitserkenntnis willen ganz oder teilweise irrtumsfrei halten mußte, sind wider den Glauben. Gefordert werden aber muß die ernste, fragende und ehrfürchtige Beschäftigung mit der Bibel, die Bekämpfung des modernen jugendlichen und wissenschaftlichen Ressentiments gegenüber dem geschichtlich nahegebrachten Vätererbe; denn reifer Glaube, lebendiges Wirken in der Gemeinde und zusammenhängende Entwicklung

der Gemeinde ist nicht möglich ohne stetes Lauschen auf das schöpferische Hervortreten des Gotteswortes in der Geschichte.

In dem Wort-Gottes-Charakter der Bibel ist eingeschlossen nicht nur die Freiheit, sondern sogar die Forderung ihrer wissenschaftlichen Durchforschung. Was früher (§ 6, 4; 7, 4; 8, 3; 18, 1a) über die kritische Jesusforschung gesagt wurde, das gilt für die ganze Breite der biblischen Wissenschaft. Darum darf auch bei Gefährdung der Überlieferung, ja scheinbar des Glaubens niemals die Absicht entstehen, mit äußeren Machtmitteln wider sie einzuschreiten. Der Glaube wird vielmehr in stets erneuter Konfrontation mit der Bibel immer klarer über das zu werden suchen, was in ihr „Gottes Wort“ an uns ist: in erster Linie das Zeugnis der von Gott erfaßten Frommen über ihr Erleben und ihren Glauben. Er wird dadurch die meisten Schwierigkeiten überwinden, die mit der für die Vernunft paradoxen historischen Vermittlung der lebendigen Religion verbunden sind; was übrigbleibt, wertet er als Erinnerung an das unerforschliche Geheimnis, das auch in der Offenbarung Gottes noch waltet, und an den stückwerkhaften Charakter auch unseres religiösen Erkennens.¹⁾

3. Die Sakramente. Bald neben dem Wort bald innerhalb seines Umkreises steht für die Kirchenlehre das Sakrament. Freilich bedeutet dessen Aufnahme unter die Gnadenmittel eine schwere Gefahr. Das Sakrament ist ja nicht nur an sich vorchristlich (das hat es mit allen wichtigeren religiösen Begriffen gemein), sondern es hat in seinem ursprünglichen Wesen etwas Widerchristliches. Denn es verbindet das Erlebnis der göttlichen Nähe mit Sachen und sachlichen Handlungen ohne die ausschlaggebende Rolle des persönlichen Lebens, die dem Christentum eignet. Die Magie klingt überall nach: bestimmte Formeln, Handlungen und gegenständliche „Symbole“ vermitteln in der Hand bestimmter geweihter Personen die Gemeinschaft mit der Gottheit. Das orientalische und das katholische Christentum übernahm nun von vornherein im Banne der antiken Mysterienkulte einen starken magischen Zug. Aber es wob ihn zusammen mit dem christlichen Drängen auf innere persönliche Wirksamkeit der Gnade, und so ergab sich lange Zeit ein eigentümliches Schwanken in der dogmatischen Behandlung des Sakraments.

Man nannte *sacramentum* (μυστήριον) alle Handlungen, Zeichen und Formeln, die irgendwie etwas Geheimnisvolles mit christlichem Gehalt

¹⁾ Unter dem Titel „Wort Gottes“ die Teilung in Gesetz und Evangelium und das Verhältnis beider zu behandeln, wie die alte Dogmatik tat, dazu liegt keine Veranlassung vor. Überall in der Glaubenserkenntnis, dem christlichen Gotteswie dem christlichen Heilsgedanken, verbindet sich beides eng miteinander und steigert sich zu wachsender Vertiefung. Die Lehre der alten Dogmatik über die *tres usus legis* werden dem nicht gerecht. Die Konkordienformel (VI De tertio usu legis) sagt: *triplicem esse legis divinae usum: lege enim disciplina externa et honestas contra feros et indomitos homines utcunque conservatur; lege peccatores ad agnitionem peccati adducuntur; denique qui per Spiritum Dei renati et ad Dominum conversi sunt et quibus iam velamen Moisis sublatum est, lege docentur, ut in vera pietate vivant et ambulent* (Müller 639, 1).

Vgl. oben § 11, 4; 15, 3. 4; 18, 1a; ferner die Ethik, in die auch der Streit über den *tertius usus legis* gehört.

verbanden; so wurde das Sakrament der eigentliche Hort des Irrationalen, als im übrigen die Vernunft und die Welt das zur Kirche gewordene Christentum immer stärker zu beherrschen begannen. Am bekanntesten sind die Sätze Augustins, die nach zwei Seiten hin den Sinn des Sakraments beschreiben: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum; dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur aliud intellegitur*. Doch geben auch sie keine eigentliche Definition. Vor allem fehlt der Hinweis auf das Wesentliche, das auch Augustins Sakramentsbegriff stillschweigend beherrscht, d. h. auf das Geheimnis der sakramentalen Wirkung: die sakramentalen Riten sind nicht gewöhnliche Symbole in unserm Sinn des Wortes, sondern sie bewirken tatsächlich, was sie darstellen. Der Katholizismus zieht in der Scholastik auch die Folgerungen aus diesem Begriff: die Sakramente wirken durch ihren bloßen Vollzug, d. h. *ex opere operato*, nicht durch die Gesinnung des Spendenden oder empfangenden operans. Diese Bestimmung macht das Sakrament zum sachlichen Gnadenmittel und gibt ihm deutlich den magisch-heidnischen Zug. Die Bedingung des „würdigen“ Empfangs (Abwesenheit des *obex peccati mortalis*), sowie der geistige Gehalt des *verbum*, das die *forma sacramenti*, und des sinnlichen Gegenstandes oder Handelns, das die *materia sacramenti* bildet, halten allerdings auch das katholische Sakrament noch in Verbindung mit dem Christentum, aber sie treten doch stark in den Hintergrund.

Die unbestimmte weite Fassung des Begriffs ermöglichte lange Zeit auch ein starkes Schwanken über die Zahl der Sakramente. Einerseits betonte man besonders zwei, die Taufe und das Abendmahl, als die grundlegenden Sakramente; andererseits neigte man zur Einreihung sehr vieler kirchlicher Handlungen in den Begriff, so daß z. B. Augustin auch den Exorzismus, die Sabbatfeier und andere atliche Zeremonien darunter rechnet. Seit Petrus Lombardus aber setzt allmählich die Siebenzahl sich durch, und die spätmittelalterlichen Konzilien, abschließend das Tridentinische, geben ihr dogmatische Kraft: Taufe, Firmung (Handauflegung), Abendmahl, Buße, letzte Ölung, Priesterweihe, Ehe. Die in dieser Festlegung vollzogene Einschränkung des sakramentalen Zuges aber wird dadurch ausgeglichen, daß man die Sakramente mit einem weiten Kreise von „Sakramentalien“ umgibt. Das Geheimnis soll dadurch nach allen Seiten anschaulich wirksam werden und das Leben des Christen vollständig aus dem Irdischen heraus in das besondere geweihte Reich des Göttlichen erheben — freilich das Geheimnis als verkirchlichte und versachlichte Zuleitung der Gnade und als Heiligung besonderer Gegenstände, Handlungen und Stimmungen statt als Durchdringung des gesamten Daseins mit göttlichem Leben.

Der evangelische Glaube muß diese ganze katholische Anleihe bei der heidnischen Mysterienreligion von Grund aus bekämpfen. Er macht die persönlich-geistige Art des Evangeliums und die univernale Weite seiner Welt- und Lebensheiligung dagegen geltend. Die Reformation hielt den Sakramentsbegriff fest, suchte ihn aber evangelisch zu verstehen. Und zwar in doppelter Weise. Sie betonte stark die Einsetzung durch Christus als ein notwendiges Merkmal des Sakraments und verringerte dadurch die

Zahl von sieben auf zwei, nämlich Taufe und Abendmahl;¹⁾ der tiefere Sinn dieser Vereinfachung war die Verstärkung des christlichen Gehalts: statt einer allgemeinen Weifestimmung und Ergebenheit gegenüber der Kirche sollte die Vergegenwärtigung Jesu und des in ihm offenbaren göttlichen Gnadenwillens der Kern des Sakramentes sein. Ferner dachte man die Wirkungsweise anders: nicht der bloße Vollzug (*opus operatum*), sondern der Glaube an das damit verbundene „Wort“ macht die Handlung zum heilsamen Sakrament; so siegt der persönliche Zug über den sachlichen, und die starke Betonung des Sakramentsvollzugs in der Gemeinde (gegenüber dem privaten) führt nach derselben Richtung. Es wird Ernst gemacht mit der Erklärung als *verbum visibile*, das Sakrament wird dem „Worte Gottes“ eingeordnet und soll damit in die Höhe dessen emporgehoben werden, was die evangelische Auffassung des Heiligen Geistes und der Gnadenmittel kennzeichnet.

Freilich vermag die dogmatische Theorie des Altprotestantismus von Luther ab diese Höhe nicht voll zu erreichen. Sie nennt als Inhalt und Gabe des Sakraments im Luthertum eine *res coelestis* und legt dadurch nahe, nicht an die Verheißung und gnädige Gesinnung Gottes, sondern an eine Substanz von irgendwelcher Art zu denken; sie lehnt sich durch Übernahme der Lehre von *forma* und *materia sacramenti* an den Katholizismus an und reizt damit zu weiteren Anleihen bei seiner gefährlichen Theorie; sie objektiviert das Wirken des Sakraments so stark, daß ein solches (freilich nicht zur Seligkeit, sondern zur Verdammnis) auch bei den Ungläubigen eintreten soll, und führt damit wieder auf die Bahn des heidnischen *ex opere operato*; sie lenkt infolge des lutherisch-reformiert-schwärmerischen Gegensatzes die Aufmerksamkeit von der Tatsache des Gotterlebens im *verbum visibile* auf die Art der Verbindung von Wort und Zeichen und lähmt durch den so geweckten, in die volle Scholastik führenden Lehrstreit den Nerv des Sakraments, die lebendige Erfahrung der geheimnisvollen Gegenwart Gottes in den psychologisch-geschichtlichen Vermittlungen des Gemeindelebens. Wo eine solche blieb, rettete sie sich meist nach katholischer Weise in eine Kultusmystik, von der bei Jesus und auch bei Luther nichts zu spüren ist. Die Verminderung der Sakramente auf die beiden von Jesus eingesetzten erwies sich als ungenügendes Mittel zur Behauptung des evangelischen Standpunkts. Ja sie zeigte sich insofern als undurchführbar, als die meisten der katholischen Sakramente und manche Sakramentalien von Anfang an oder doch allmählich wieder Eingang fanden: Konfirmation, Ordination, Trauung, Kreuzschlagung, Weihung von Kirchen, Glocken u. a., in einzelnen Gemeinschaften auch die wirklich biblischen Handlungen der Fußwaschung und Handauslegung. Das hier waltende Bedürfnis hätte vielleicht zu einer evangelischen Auffassung des Sakraments als *verbum visibile* zurückführen können, wurde aber nicht fruchtbar für die Dogmatik.

¹⁾ In der Augsburgerischen Konfession und der Apologie wird außerdem die Buße als Sakrament gerechnet.

Wir müssen der ursprünglichen Auffassung Luthers gemäß betonen, daß die Sakramente besondere Arten des göttlichen Wortes sind, und daß darum die Verbindung mit dem Geisteswirken ähnlich wie bei diesem gedacht werden muß, also niemals substantiell und magisch, sondern stets geistig, persönlich und geschichtlich-psychologisch. Die Besonderheit der Wirkungsweise ist statt dogmatisch vielmehr psychologisch zu begründen. Das Sakrament verstärkt die Wirkung des Wortes, sofern es als kultische Handlung durch die sinnenfällige Spendung und ausdrückliche Verheißung die Objektivität, durch die individuelle Zuwendung die persönliche Teilnahme besonders kräftig gestaltet, von der Intellektualität, die so leicht dem „Worte“ anhaftet, zum Erleben führt, durch den gemeindlichen Vollzug die brüderliche Gemeinschaft im Verhältnis zu Gott eindrucksvoll verwirklicht und die zufälligen Unterschiede der intellektuellen Begabung, der Zeiten, Stände und Lagen weit mehr in den Hintergrund schiebt, als das Hören und Lesen des „Worts“ es vermag.¹⁾ Das Sakrament steht aber hinter dem Worte der gelesenen oder gepredigten Bibel, ja der christlichen, sittlichen Tat zurück, sofern es nicht wie dieses den Glauben ursprünglich schaffen kann, sondern bereits voraussetzt und dann nur bereichert oder kräftigt. Wo dieses Verhältnis zum Worte beachtet wird, da kann die Glaubenslehre im Sakrament eine wertvolle Verstärkung der Erkenntnis finden, daß die durch den Begriff des Heiligen Geistes bezeichnete Unmittelbarkeit der Gottes- und Jesugemeinschaft nicht nur im Reiche des Gedankens, sondern auch und besonders eindrucksvoll in der Verbindung unseres natürlichen Lebens mit der Vergegenwärtigung Jesu gewonnen wird.

Auf solchem Boden verliert der lutherisch-reformierte Gegensatz seine trennende Bedeutung, und der neulutherische Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts (Delitzsch, Martensen, aber auch Erlanger wie Höfling und Thomastus), der unter eigentümlicher Verbindung von gelegentlichen Gedanken Luthers, neueren biblisch-realistischen und romantisch-naturphilosophischen Zügen durch das Sakrament den „geist-leiblichen Wesensbestand“ des Menschen ernährt dachte und in seinem Durst nach „Objektivität“ sogar mit der Aufnahme des ex opere operato spielte, wird religiös überboten. Sind aber die Voraussetzungen für den Mißbrauch und für die ganze katholische Verkehrung des Sakraments bei uns im Schwinden begriffen, dann wird es nicht nötig sein, mit Schleiermacher den Begriff des Sakraments als unevangelisch zu bekämpfen und der katholischen Versachlichung des Christentums vorzubehalten. Die vollständige evangelische Umdeutung des Begriffes dürfte noch schärfer als seine Ausrottung zeigen, daß die protestantische Frömmigkeit die Verwirklichung alles wahrhaft Religiösen, das in den übrigen Religionen waltet, und seine Befreiung von übeln Verzerrungen bedeutet.

¹⁾ Wirkung und Verständnis des Sakraments hängen also davon ab, ob die Art des Vollzugs die sakramentale Wirkung begünstigt. Da das in unserm öffentlichen Gottesdienst selten der Fall ist, begegnet man heute auch bei frommen Christen, sobald die kirchliche Sitte sich lockert, so häufig Verachtung und Mißverständnis des Sakraments oder Flucht aus dem öffentlichen Gottesdienst in die freiere private Feier kleiner geschlossener Kreise. Vgl. unten Nr. 5 die Schlußanmerkung.

4. Die Taufe. Die Taufe ist zwar nicht als Befehl Christi zu erweisen (trotz Mt 28, 19; I Kor 1, 17), aber zweifellos eine Einrichtung der Urgemeinde, die sich an ältere Vorläufer anlehnt. Sie will im NT Entföndigung, darüber hinaus Aufnahme in die Gemeinde Jesu und in den Genuß ihrer Heilsgüter vermitteln. Doch liegt eine Theorie über die Art der Wirkung dem NT fern. Erlebnis des Geistesempfangs, Überbietung des Judentums und der heidnischen Zeremonien durch einen tiefsinnigen, das christliche Heil veranschaulichenden und bei vorhandenem Glauben mitteilenden Aufnahmeritus in die Gemeinde, aber bei dieser Überbietung doch auch Entlehnung mysteriöser Züge spielen ineinander. Der Katholizismus konnte eine Klärung nicht bringen, sondern schmolz den tiefen christlichen Kern noch enger mit heidnisch-sakramentalem Wesen zusammen. Aber auch für den Protestantismus war die Aufgabe schwer, da die in ihren Hauptpunkten übernommene katholische Tauflehre¹⁾ und die Kindertaufe die Durchführung des evangelischen Sakramentsbegriffs unmöglich zu machen schien.

Aber auch abgesehen davon mußte es sich bei der Taufe als dem Sakrament der Christwerdung besonders deutlich zeigen, welche Schwierigkeit darin lag, daß man den Glauben zugleich als Gabe des heiligen Geistes und als Bedingung seines Empfanges erlebte. War er eine Gabe, dann sollte das Sakrament, um sie zu sichern, so objektiv wie irgend möglich verstanden werden: das Wasser (*materia terrestris*) verbindet sich in der *unio sacramentalis real* mit der *materia coelestis* (dem Worte oder dem Blute Christi oder dem heiligen Geiste oder der Trinität); dann ist die Abwaschung und die Gnadenverleihung ein einziger Akt, der den Glauben entweder sofort oder (nach Luther) vielleicht auch später weckt; gerade das letztere zeigt, daß hier nicht an das Erlebnis der göttlichen Nähe gedacht ist, das niemals als ruhend und in einem bestimmten Zeitpunkt zur Tätigkeit erwachend vorgestellt werden kann, sondern an eine Art Kraft oder Substanz. Wo dieser Gedankengang vorwiegt wie im strengen Luthertum, da ist der Katholizismus noch nicht vollständig überwunden. Zu dem entgegengeletzten Ergebnis führte die Betonung des Glaubens als Bedingung für den Empfang des heiligen Geistes. Sie forderte den Glauben vor der Taufe, wenn diese das wirken sollte, was der Akt äußerlich darstellt. So kamen die Wiedertäufer zu ihrer Verschiebung der Taufe bis zur Wiedergeburt durch den Glauben, und kam anderseits Luther zu der Behauptung, daß auch die kleinen Kinder schon glauben oder daß der Glaube der Paten ihnen helfe. In der Regel mischen sich beide Gesichtspunkte äußerlich, statt sich innerlich zu durchdringen, und so ergibt sich eine Unausgeglichenheit der protestantischen, zumal der lutherischen Tauflehre, die ihr Klarheit und Eindruckskraft nimmt. Echter evangelischer Glaube muß beide Gesichtspunkte innig verbinden. Er wird weder jenem romantischen Neuluthertum des 19. Jahrhunderts folgen (s. Nr. 3), das in

¹⁾ Die Abweichung vom Katholizismus bestand vor allem darin, daß man als Frucht der Taufe nicht die Tilgung der Erbsünde selbst, sondern die Vergebung der Schuld bezeichnete, und zwar nicht nur die Vergebung der schon vorhandenen Schuld, sondern die wirksame Verheißung der Vergebung aller Schuld.

seiner Sehnsucht nach naturhaft-objektiven göttlichen Wirkungen die Taufe als „Einsenkung eines neuen geistlichen Lebenskeimes“ verstand, noch der rein symbolischen Auffassung, die in der Taufe das Sinnbild der inneren Reinigung und Neugeburt sieht, die den Menschen zum Christen machen. Er dürfte vielmehr das beste Vorbild in der calvinischen Lehre finden, daß die Taufe die *obsignatio*, das Unterpand der in Christo dargereichten, vom Heiligen Geiste mitzuteilenden Gnade sei. Denn Ähnliches meinen wir heute, wenn wir sagen: die Glaubenslehre beurteilt die Taufe nicht als bloße Bekenntnishandlung des Christgewordenen oder als Aufnahmehandlung der empirischen Gemeinde (als solche gehört sie in die praktische Theologie), sondern sieht darin den lebendigen Geist Christi und der Heilsgemeinde, d. h. aber Gott selbst wirksam; sie weiß den durch seine Geburt in den Zusammenhang der Sünde gestellten Menschen kraft dieses göttlichen Wirkens auch in den Zusammenhang der befreiten Menschheit und in den Wirkungskreis des erlösenden Geistes gestellt.

Auch eine evangelische Würdigung der Kindertaufe ist dem Calvinismus leichter als dem Luthertum. Während dieses beständig in Gefahr steht, sie „objektiv“ durch die himmlische Kraftsubstanz oder „subjektiv“ durch Konstruktion eines Kinderglaubens zu begründen, stützt der wirkliche evangelische Glaube sie nur auf den universalen, dem Menschen zuvorkommenden Heilswillen Gottes, der auch die Kinder umfaßt und in der Gemeinde ergreift, sowie auf den Segen, den die sofortige Einfügung des Kindes in den christlichen Lebenskreis, d. h. auch in den Wirkungskreis der Gemeinde enthält. Außerdem ergänzt er sie durch den Versuch, das der Kindertaufe fehlende Erlebnismoment nachträglich in der Konfirmation hinzuzufügen.

5. Das Abendmahl. Auch das Abendmahl knüpft an ältere religionsgeschichtliche Vorläufer, an jüdische (*Passah*) und heidnische Kultusmahlzeiten, an. Es ist ursprünglich eine Kultushandlung, welche die Lebensgemeinschaft der Christen untereinander und mit ihrem Herrn erlebnismäßig verfestigen und dabei negativ die Erlösung von Sünde und Schuld, positiv das neue Leben verstärken will. Das Mittel dazu ist die anschaulich-mithandelnde Vergegenwärtigung des Todesopfers, in dem Jesu Heilswirken den Höhepunkt der Vollendung erreicht; sie ist die Trägerin der religiösen Wirkungen, die beim Abendmahl zum Erlebnis werden sollen. Die Glaubenslehre wird sich gerade hier besonderer Vorsicht befleißigen müssen. Denn die Geschichte zeigt, daß die Einmischung der Dogmatik dieses Mahl der Liebe nur allzuoft in ein Mahl des Hasses und Streites verwandelt hat.

Der Ausgangspunkt ist die Erfahrung der Gemeinde, daß der Herr ihr in der Feier besonders nahe kam, und daß dabei gerade die in der Handlung und den sinnensfülligen Elementen liegende Objektivität für das schwankende oder beladene, von Sünde und eigener Subjektivität gequälte Menschenherz besondere Bedeutung gewann. Diese Erfahrung suchte man unter dem Eindruck des heidnischen Mysterienwesens und in Mißdeutung der eigenen Erlebnisintensität schon früh metaphysisch zu unterbauen. Der Katholizismus tat es vollends durch seine Lehre von der wunderhaften

dauernden Transsubstantiation der natürlichen Elemente in Leib und Blut Christi (die freilich das weitere Wunder der Verhüllung dieses Vorgangs für den empirischen Eindruck forderte) und durch die Betonung des Opfercharakters (unblutige Wiederholung des Opfers Christi durch den Priester); er gründete auf diese Lehre auch weittragende praktische Folgerungen wie den Messopferkultus, die Anbetung der konsekrierten Elemente (Fronleichnamsfest) und die für die Kelchentziehung gebildete Konkomitanztheorie. Der Protestantismus ist einig darin, hier Aberglauben zu erkennen, und sucht, indem er den Glauben als Voraussetzung des wirksamen Empfangs betont, auch das Abendmahl auf den Boden des Erlebens, der Erlösung und Beseeligung durch intensive Vergegenwärtigung des Todesopfers Christi und durch die Vertiefung des Lebenszusammenhangs mit ihm zu stellen.

Bei der näheren Ausführung dieses Gedankens aber gerät, wie schon Luther, so erst recht das Luthertum unter den Bann der Sehnsucht nach substantieller Objektivität. Die natürlichen Elemente als *materia terrestris* werden durch die *unio sacramentalis* mit Leib und Blut Christi als der *materia coelestis* verbunden. Es handelt sich also um den substantiellen Genuß des allgegenwärtigen Leibes und Blutes Christi (Ubiquität, s. § 17, 1a). Das Erlebnis der Gegenwart Christi erhält einen metaphysischen Hintergrund. Ja dieser Hintergrund wird so selbständig, daß er sich von dem Erlebnis löst: das Sakrament gibt auch dem Ungläubigen, also die Gemeinschaft mit Jesus nicht Erlebenden, Leib und Blut Christi, freilich zum Gericht. Nimmt man dazu die starke Betonung des „ist“ und des „in“ der Einsetzungsworte („in, mit und unter“) sowie die krasse Ausmalung der *manducatio oralis* mit dem Sage, daß wir Christi Leib und Blut zerbeißen, so ergibt sich eine starke Abweichung von den evangelischen Begriffen des Sakraments und Gnadenmittels. Von da aus hatte das Neuluthertum des 19. Jhrhs. (s. Nr. 3f. und § 20, 2) es leicht, in Ausführung eines gelegentlich schon bei Luther selbst anklingenden Motivs das Abendmahl naturphilosophisch zu verzerren: es nährt geistleiblich durch die Zueignung von Christi verklärter Leiblichkeit den in der Taufe eingepflanzten Auferstehungsleib.¹⁾ Gewiß suchte auch das Luthertum, vor allem das ältere, die Bedeutung des Glaubens für das Abendmahl aufrechtzuhalten; man lehrte die Anwesenheit der *materia coelestis* nur beim Genuß des Abendmahls (nicht *extra usum*), und man hütete sich vor genaueren Bestimmungen über die Art, wie die *materia terrestris* und *coelestis* sich verbinden. Allein das genügte nur eben, den Rückweg zum Katholizismus zu sperren, nicht aber ein gut evangelisches Verständnis des Abendmahls zu schaffen.

Andererseits wurde Zwingli dem religiösen Erlebnis des Abendmahls zu wenig gerecht, wenn er es wesentlich als Sinnbild und Unterpfund der göttlichen Gnade betrachtete. Eine Vermittlung versucht Calvin. Er lehrt einen Genuß des wirklichen Leibes und Blutes Christi, aber spiritu-

¹⁾ Wie weit die hier einwirkende romantische Naturphilosophie in der Wertung des Abendmahls ausschweifen konnte, zeigt die „Hymne“ von Novalis (in den Geistlichen Liedern).

aliter und nicht „in, mit und unter“, sondern nur gleichzeitig „cum pane et vino“. Freilich konnte Calvin weder verdeutlichen, was er mit dem geistigen Genießen des geistigen Leibes Christi, noch was er mit der dabei erfolgenden Erhebung der gläubigen Seele zur Rechten Gottes als dem Aufenthaltsorte des verklärten Leibes Christi meinte. Religiös richtig war vielmehr die Zurückhaltung Melancthons gegenüber allen Versuchen, das Abendmahlserlebnis metaphysisch auszudeuten, und dementsprechend seine Neuformulierung des 10. Artikels der Augsburgerischen Konfession von 1540 (Variata): *docent quod cum pane et vino vere exhibeantur (statt adsint et distribuantur) corpus et sanguis Christi, sowie seine Weglassung des improbant secus docentes.*

Eine wirklich evangelische Glaubenslehre aber muß nicht nur auf alle Spekulationen über die Verbindung von Brot und Wein mit Leib und Blut Christi verzichten, sondern auch auf die Heranziehung von Leib und Blut Christi selbst. Denn diese beruht auf der altkirchlichen Lehre von der menschlichen Natur Christi, die wir im evangelischen Glauben nicht begründet fanden. Auf etwas viel Höheres kommt es dem evangelischen Christen an, nämlich auf die Gemeinschaft mit dem persönlichen, im Todesopfer vollendeten Leben Jesu, in dem allein Gott wahrhaft immanent ist. Sie wird uns im Abendmahl zuteil. Und sofern es sich um die unmittelbar gegenwärtige Gemeinschaft mit Jesus und durch ihn mit Gott handelt, ist es der heilige Geist, der als Gabe des Abendmahls zu nennen ist. Indem wir aber das Abendmahl in der Gemeinde feiern, bekräftigen wir zugleich die doppelte Erfahrung, daß die Gemeinde uns geistig trägt und daß Jesus überall da gegenwärtig ist, wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen (Mt 18, 20). Was sonst als Wirkung des Abendmahls genannt worden ist, das liegt in diesem Erlebniskomplex mit eingeschlossen: die Vergebung der Schuld und die Erhebung zu einem neuen gotteinigen Dasein. Dank der besonders starken Vergegenwärtigung Christi und der Heilsgemeinde im Abendmahl erkennen wir diesen Akt, der zunächst eine Erinnerungs- und Dankesfeier der empirischen Gemeinde ist, zugleich als intensivstes „Gnadenmittel“.¹⁾

C. Die innere Einheit der evangelischen Glaubenserkenntnis

Die Aussagen der Gottes- und Heilserkenntnis sind im christlichen Glauben zwar verschieden orientiert, aber ihre Darstellung hat gezeigt, daß sie sich gegenseitig durchdringen und tragen; erst in ihrer Verbindung bilden sie die eigentümlich christliche Glaubenserkenntnis. Freilich ist ihre innere Einheit in der Geschichte der Kirchenlehre nur an bestimmten Punkten zutage getreten. Der Katholizismus lenkt die innere Teilnahme so

¹⁾ Freilich gilt vom Abendmahl ganz besonders, was oben S. 186, Anmerkung, über die Schwierigkeiten der sakramentalen Wirkung im heutigen Protestantismus gesagt wurde. Die traditionelle Form des Abendmahls und der Zustand der Gemeinden erschwert peinlich die Wirkbarkeit des Abendmahls als Gnadenmittel.

stark auf die Einheit der Kirche, daß kein Bedürfnis entsteht, die des Erkennens noch anders als durch das scholastische System herauszuarbeiten. Und der Protestantismus ist in seiner Glaubenserkenntnis teils noch zu sehr durch das katholische Erbe belastet, teils zu individualistisch und unausgeglichen, um sein Ringen nach ihrer Vertiefung und Darstellung einheitlich durchführen zu können (§ 9). Doch haben alle schöpferischen, grundlegenden Personen und Zeiten wenigstens dadurch die Einheit ihres Glaubens zu zeigen versucht, daß sie je einen bestimmten, ihrer Frömmigkeit besonders entsprechenden Gedanken in den Mittelpunkt stellten. Dieser lenkt dann alle Aufmerksamkeit auf sich, gibt dem theologischen Ringen der Zeit seinen Stempel und zieht in der Regel auch andere umstrittene Lehren in seinen Bann. Wir kennen bisher drei solche Gedankenkreise: die Trinitätslehre, in der die alte Kirche, die Prädestinationslehre, in der Augustin und Calvin, endlich die Rechtfertigungslehre, in der Luther und Melancthon die Einheit ihrer Glaubenserkenntnis darzustellen versuchten.¹⁾ Jeder von ihnen entspricht einer besonderen Seelenhaltung. Wo diese fehlt, da tritt der betreffende Gedanke in den Hintergrund und vermag keine organische Stellung mehr zu finden: der beste Beweis dafür, daß er nunmehr seinen Zweck verfehlt (§ 24, 1).

§ 22. Die Trinitätslehre

Weder die Darstellung der Gottes- noch die der Heilserkenntnis nötigte zur Behandlung der Trinitätslehre. Soll sie dennoch in der Glaubenslehre Raum haben, so kann sie das nur als Zusammenfassung der gesamten christlichen Glaubenserkenntnis beanspruchen. Deshalb hat schon Schleiermacher und nach ihm mancher andere Systematiker sie an den Schluß der Glaubenslehre gestellt. Prüfen wir nun, ob sie dem evangelischen Glauben als letzte Krönung, als Darstellung seiner einheitlichen Erkenntnis genügt.

1. Die Kirchenlehre. Um drei Punkte sammelte schon die apostolische Zeit ihre Glaubenserkenntnis: man bekannte sich zu Gott, Jesus dem Herrn und dem Heiligen Geiste (II Kor 13, 13; I Kor 12, 3 ff.; Mt 28, 19 in der weiter gebildeten Fassung „Vater, Sohn, Geist“). So hatte man ein triadisches Bekenntnis, auf jüdischem Boden durchaus verständlich. Doch reizte das unbestimmte Nebeneinander der drei Aussagen zu genaueren Festlegungen; je stärker das Christentum auf heidnischen Boden hinübertrat, desto mehr wuchs das Bedürfnis, das Verhältnis der drei Glieder und den trotz ihrer Dreiheit selbstverständlichen Monotheismus zu sichern. Für die Art, wie man es tat, war außer den Zeitströmungen (i. Nr. 2)

¹⁾ Es ist lehrreich, daß auch Calvin in der ersten Auflage der *Institutio* (C. Ref. I, 60) eine gewisse Zusammengehörigkeit der drei Lehren erkennt; freilich unter dem besonderen Gesichtspunkt, daß gerade sie besonders stark über die biblischen Begriffe hinausgehen — aber in dem inneren Zwang dazu zeigt es sich, daß hier eine Tendenz vorliegt, die naturgemäß erst in nachbiblischen Zeiten auftrat, d. h. eben die Tendenz zur einheitlichen Zusammenfassung der mannigfachen Glaubenserkenntnisse.

auch die Reihe von Handhaben wichtig, die das NT gab: der transzendente Rahmen des Jesusbildes (§ 19) und der Name Gottesohn, der ein metaphysisches Zeugungsverhältnis nahelegte (§ 17, 1a). So kommt man zu der Homousie, der Wesenseinheit Gottes und Jesu; der Heilige Geist, der ja im NT oft mit dem Geiste Gottes und Jesu gleichgesetzt wird, gliedert sich leicht dieser Entwicklung ein. Das triadische verwandelt sich damit in das trinitarische Bekenntnis (325. 381). Die Ablehnung der Homousie zugunsten der Homousie hinderte die Abirrung zum Tritheismus. Die dem Orient dabei trotzdem drohende tritheistische Gefahr (Erklärung der Homousie als Wesensgleichheit) fand im Abendland ihre Überwindung durch Augustin. Das „Athanasianische“ Glaubensbekenntnis gießt seine Auffassung mit der abendländischen Christologie zusammen in scharfgeschliffene, spitzige Formeln und macht sie zum Gemeingut des Abendlandes: ein einiger Gott in drei Personen und drei Personen in dem einigen Gotte, gleich ewig und gleich groß, ohne Vermengung der Personen und ohne Zertrennung des göttlichen Wesens. Damit schien das göttliche Geheimnis, die Übervernünftigkeit der christlichen Erkenntnis auf einen unüberbietbaren Ausdruck gebracht zu sein.

Diese Fassung der Trinität wurde nun vom Protestantismus übernommen. Freilich zeigte es sich sofort, daß Luther nicht wie die alte Kirche in der Trinitätslehre lebte. Gerade wo sein Glaube besonders individuell zum Ausdruck kommt, da lenkt er kraft seines religiösen Realismus die Teilnahme von ihr ab (s. die § 10, 1 abgedruckte Stelle). Und Melancthon folgt ihm hier; die erste Ausgabe der Loci sagt: *Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus, immo sine magno periculo tentari non possunt; in den Loci von 1535 heißt es: In hac invocatione filii, in his exercitiis fidei melius cognoscemus trinitatem quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant* (Corpus Ref., XXI, 367). Allein weder Luther noch Melancthon haben aus dieser Stellung Folgerungen gezogen, hier so wenig wie bei der Christologie und der Lehre vom Geiste (s. oben § 17, 1a; 20, 1). Sie waren viel zu sehr gewohnt, die Bibel als Erkenntnisquelle und die altchristlichen Bekenntnisse als Zusammenfassung der biblischen Lehre zu betrachten (s. z. B. EA, 2. Aufl., 9, 33), als daß sie an diesem Punkte hätten einen Neubau wagen können.

So übernimmt Luther die Trinitätslehre als eine dogmatische Selbstverständlichkeit und versucht nur, seine evangelische Erkenntnis in ihrem Rahmen einigermaßen zur Geltung zu bringen. Das geschieht in Fortsetzung des schon bei Augustin vorhandenen Strebens, die Einheit Gottes gegenüber der tritheistischen Gefahr zu betonen: *unissime unum et simplicissimum Deum credimus*. Die Frage ist für ihn nicht, wie bei der Dreiheit noch eine Einheit, sondern wie bei der Einheit noch eine Dreiheit möglich ist. Deshalb bekämpft er das Wort „Dreifaltigkeit“; das Wort *trinitas* erkennt er als nicht biblisch, aber man muß „pro captu infirmiorum so reden“; auch die Verteilung der drei „Werke“ Schöpfung,

Erlösung und Heiligung auf die drei Personen ist nur der „einsältigen Christen wegen“ da, auf daß sie die Personen nicht ineinander mengen.¹⁾ „In der Gottheit ist die höchste Einigkeit“; die drei Personen in ihr sind nur ein „Gedrittes“; sie gehören eng zusammen: „welche Person der Gottheit man nennet, so hat man den rechten wahren Gott genennet“ (EA, 2. Aufl. 6, 358; WA 28, 436). So ist im Sinne Luthers auch der 1. Artikel der Augsburgerischen Konfession und der Anfang der Schmalkaldischen Artikel zu verstehen.

Die altprotestantische Theologie kehrt trotzdem zu den scholastischen Spekulationen zurück, die das göttliche Geheimnis wenigstens in rationale Distinktionen und Schemen zu pressen und so mit höchster Vernunftanstrengung zu verbinden suchten. Die Hauptsache ist zunächst die *una essentia*, die nicht nur als Zusammenfassung der drei Personen in einem Gattungs- oder Allgemeinbegriff, sondern real und numerica gemeint ist; sie hat einen einzigen Willen und einen einzigen Intellekt; sie ist es, die Gottes Werke (Schöpfung, Erlösung, Heiligung) in der Welt wirkt: *opera Dei ad extra sunt indivisa*, nur in verschiedener Ordnung sind die drei Personen an ihnen beteiligt, und so ist die Verbindung der einzelnen Personen mit je einem Werke keineswegs exklusiv gemeint; wenn es doch so scheinen könnte, so soll dieser Schein durch die Bestimmung getilgt werden, daß Vater, Sohn und Geist nicht nur im Verhältnis der Wesenseinheit stehen (*homousie, consubstantialitas*), sondern auch in dem der *περιχώρησις*, der gegenseitigen Immanenz. Der naive Tritheismus, der vielfach auch im protestantischen Kirchenvolk herrscht, hat demnach in der Kirchenlehre keine Stütze. Allein die tatsächliche Verteilung der drei *opera* auf die drei Personen, wie sie besonders in Luthers Kleinem Katechismus hervortritt, mußte doch nach dieser Richtung wirken. Vor allem aber rückte sich dabei die Anwendung des Personbegriffs auf das „Gedritte“, der die hypostatische Selbständigkeit von Vater, Sohn und Geist immer wieder als Persönlichkeit mit besonderem Intellekt und Willen erscheinen ließ. Dazu traten die alten Spekulationen über die *opera ad intra*: die beiden *actus personales*, die vom Vater ausgehende Zeugung (*generatio*) und die vom Vater und Sohn ausgehende Hauchung (*spiratio*) ergeben die drei *proprietates personales* (*paterinitas, filiatio, processio*) und die ähnlich inhaltlosen *notiones personales*. So hatte man eine überaus künstliche Theorie, in der die monotheistische Absicht durch die Sätze über das innergöttliche Verhältnis der drei Personen zu einander durchkreuzt wird.

2. Kritische Würdigung. Daß die Trinitätslehre Jahrhunderte hindurch alle Aufmerksamkeit auf sich lenken und sich auch in dem innerlich anders orientierten Protestantismus solange behaupten konnte, ist ein Beweis für ihre Entstehung nicht aus zufälligen Verhältnissen oder dem bloßen Wirken eines allgemeinen religionsgeschichtlichen Gesetzes²⁾, sondern aus einem besonderen Bedürfnis des Christentums. Es liegt eben darin,

¹⁾ EA, 2. Aufl. 9, 32; P. Drews, Disputationen Luthers, S. 800.

²⁾ Vgl. Soederblom, Vater, Sohn und Geist, 1909.

daß der Glaube die Einheit, in der er das Erlebnis Gottes mit dem des Sohnes und des Geistes verband, auch im denkenden Bewußtsein ausdrücken wollte. Und zwar mußte er diese Aufgabe in einer Zeit lösen, die auch sonst zahlreiche Versuche aufwies, den Zusammenhang der Gotteserkenntnis mit einem gewissen Heilsbesitz (d. h. rationaler Züge mit mysteriösen) durch allerhand Spekulationen zu zeigen. Das Christentum bewies zunächst seine Kraft darin, daß es die emanatistischen Theorien der gnostisch-neuplatonischen Systeme beiseite ließ, die einen naturhaften Zug in das göttliche Leben hineintragen, und nur den rein geistigen Logosgedanken zur Hilfe heranzog; später darin, daß es sich auch von diesem wieder befreite. Und doch blieb etwas aus jenen vorchristlichen Versuchen auch in der christlichen Trinitätslehre: der Irrtum, daß man die Einheit von Gottes- und Heilserleben nicht im Erlebnis selber, sondern in spekulativen Verbindungslinien zwischen Vater, Sohn und Geist darstellen müsse. Gewiß mied man dabei zwei mögliche Hauptverletzungen der christlichen Erkenntnis: einerseits die subordinatianische, die den Sohn und Geist unter den Vater stellt, dadurch die Unterschiede vergrößert, eine Mythologie erzeugt und das Bewußtsein des Glaubens gefährdet, in Jesus und dem Geiste unmittelbar Gott selbst zu erleben; andererseits die modalistische, die Vater, Sohn und Geist als aufeinander folgende Offenbarungsformen des einen Gottes versteht und so das Vaterbild aus einer Erkenntnis des ewigen göttlichen Wesens in die Bezeichnung einer zeitlichen Wirkung Gottes herabmindert. Allein indem man weitere Abirrungen verwarf, hielt man doch den falschen Gesamtweg fest, auf den man unter dem Bann der Zeitströmung geraten war. Man legte nur Wert darauf, dem denkenden Bewußtsein den Satz einzuprägen, daß es zum Wesen Gottes gehört, sich in dem ewig erzeugten Sohn und dem vom Vater und Sohn ebenso ewig gehauchten Geiste der Menschheit mitzuteilen. Damit war die Unmittelbarkeit des Gotterlebens im christlichen Heilsbesitz und die Absolutheit dieses Heilsbesitzes selber theoretisch gewährleistet; der Heilmittler und der Heilsbesitz war zu metaphysischer und durch enge Verbindung mit der ganzen Weltanschauung auch zu kosmischer Bedeutung erhoben; Geschichte und Gegenwart waren aufgenommen in die Metaphysik. In dem Bewußtsein dieser Leistung schwelgte man und vergaß darüber, daß es sich in all den trinitarischen Formeln nicht mehr um das handelte, wovon man religiös ausgegangen war, um den erlebten Jesus der Geschichte und den erlebten Heilsbesitz (den hatten mit sehr falschen Mitteln jene beiden Abirrungen, die subordinatianische und die modalistische, auf ihre Weise festhalten wollen), sondern um Spekulationen über den innergöttlichen Lebensprozeß. Indem man gegenüber der bloßen „ökonomischen“ Trinität die „ontologische“ oder „immanente“ betonte, verfestigte man sich immer mehr in dieser Verkehrung echter Glaubenserkenntnis. Das Ergebnis war eine Theorie, die der lebendigen Frömmigkeit nicht mehr verständlich war, sondern nur auf den beiden katholischen Wegen für den Glauben Bedeutung gewinnen konnte, als Glaubensgesetz und als Gegenstand mystischer Intuition oder visionärer Erleuchtung (s. Ignatius von Loyola u. a.). Demnach ist es nur

in einem ganz bestimmten Sinne richtig, daß im Verhältnis zu den anderen Weltreligionen die Trinitätslehre das Christentum als Einheit der universal-monotheistischen und der geschichtlich-soteriologischen Erkenntnis zusammenfaßt, nämlich im Sinne katholischer Frömmigkeit und Theologie.

Auch im einzelnen zeigt es sich mannigfach, daß die Trinitätslehre ihr Ziel nicht zu erreichen vermag. So enthält z. B. der Personbegriff der Trinitätslehre unüberwindliche Schwierigkeiten.¹⁾ Unser Sprachgebrauch und das christologische Dogma verstehen unter Person eine für sich bestehende individuelle Einheit; und je stärker wir von der geschichtlichen Gestalt Jesu berührt sind, desto kräftiger zieht dieser Sinn auch in die Trinitätslehre ein. Dann aber verwandelt sich diese in den volkstümlichen Trithemisismus, der das Christentum auf die Stufe des Heidentums herabdrückt, dabei den persönlich nicht vorstellbaren Heiligen Geist völlig in den Hintergrund schiebt und die zweite Person der Trinität unwillkürlich unter die erste stellt (Subordinationismus), d. h. aber die Unmittelbarkeit des Gotterlebens in Jesus zerstört. Dazu ein zweiter Punkt! Die irrationale Paradoxie, die in der Verbindung von Gottes- und Heilserleben, von endlichen bedingten Punkten der Geschichte und dem unendlichen unbedingten Gotte liegt, wird aus dem Erlebnis in den unfruchtbaren Rätselgedanken verschoben, daß Drei Einer und Einer Drei sind; dabei dringt man durch Spekulationen und Analogien rationalisierend in die Geheimnisse des göttlichen Lebens hinein und verwandelt die übrigbleibende Irrationalität aus einem religiösen Geheimnis in ein Spiel mit dem logischen Widerspruch. So wird eine Seelenhaltung erzeugt, die — sofern sie nicht in katholischer Weise mystisches und visionäres Schauen zu Hilfe ruft — die christlich-religiöse Einstellung gegenüber dem heiligen Gotte lähmt.

Demnach ist die Trinitätslehre in der vom Altprotestantismus übernommenen und weitergebildeten Gestalt für ein evangelisches Christentum unmöglich, das sich seines Wesens bewußt wird.

3. Neuere Umbildungsversuche. Es erhebt sich die Frage, ob die neueren Umbildungsversuche die Trinitätslehre zu einem wirklichen Ausdruck der evangelischen Glaubenserkenntnis gemacht haben. Daß die rationalistische Kritik der Sozinianer, Arminianer und Aufklärer das nicht vermochte, liegt nahe; sie führte zu einem Unitarismus, der die inneren Ziele der Trinitätslehre nicht mehr verstand. Die religiöse Kritik der Pietisten war andererseits nicht systematisch genug orientiert, um hier zu helfen; auch sie lenkte die Teilnahme von dem Problem ab, half es aber nicht lösen. Erst Schleiermacher erkannte bei aller Kritik zugleich die Notwendigkeit, den tieferen Sinn der Trinitätslehre zu erforschen; er forderte ihre vollständige Umgestaltung im Geiste der ersten Anfänge und des evangelischen Glaubens; nur gab er selbst keine andere positive Andeutung dafür als den Hinweis auf die modalistische, im besonderen die sabellianische Richtung des alten Christentums, d. h. auf eine ökonomische statt der metaphysischen Trinität.

¹⁾ Über diese und ähnliche Schwierigkeiten vgl. Thieme, Von der Gottheit Christi, 1911.

Was aber zunächst die Entwicklung bestimmte, das war die aus der spekulativen Philosophie quellende Teilnahme gerade für den metaphysischen Gehalt des Dogmas. Nachdem schon Leibniz und Lessing darauf hingewiesen hatten, verbanden Männer wie Schelling und Hegel das Dogma mit ihrer philosophischen Welterklärung: es wurde die Vorstellungsform für die Selbstbewegung des Absoluten, das sich im Sohn und im Geist verwirklicht. So viele Abwandlungen auch dies Schema bei den einzelnen Vertretern der spekulativen Philosophie und ihren theologischen Schülern (Biedermann) erfuhr, es handelt sich hier fast überall darum, daß die trinitarischen Begriffe Vater, Sohn und Geist ihren ursprünglichen religiösen Sinn weit mehr als schon im Dogma verlieren: der Vater wird das inhaltlose Absolute, der Sohn der Natur- oder Weltprozeß, der Geist die Besinnung des endlichen Geistes auf seine Identität mit dem absoluten Geist.

Mißbrauchte demnach die spekulative Theologie das trinitarische Dogma zu philosophischen Zwecken, so suchte umgekehrt die Repristinations-Theologie den Wind des spekulativen Zeitgeistes in die Segel des Dogmas zu leiten. Sie machte abermals das Verhältnis der drei Personen zu ihrem Lieblingsgegenstand, begnügte sich aber nicht, wie die altprotestantische Scholastik, mit der Betonung des rationalen Widerspruchs von drei und eins, sondern nahm die alten Versuche Augustins, der Scholastik, Melancthons u. a. wieder auf, durch Analogien und Vernunftermägungen die Irrationalität der Lehre zu mildern — im Gegensatz zu der ursprünglichen Absicht, gerade die Irrationalität des christlichen Erlebens scharf auszudrücken. Dabei gingen die einen mehr von den drei Momenten des Selbstbewußtseins oder der Ichsetzung aus, die anderen von der göttlichen Liebe, die ein wesensgleiches ewiges Objekt und die ewige Gegenseitigkeit des Liebesverhältnisses in einem Dritten brauche. Selbst Theologen wie Julius Müller und der Erlanger Frank verlieren sich in solchen mit dem wirklichen religiösen Erkennen kaum noch zusammenhängenden Postulaten und Konstruktionen.

Mehr Erfolg verheißt der Weg, auf dem erst einzelne, dann immer zahlreichere Theologen das von Schleiermacher angedeutete Programm durchzuführen versuchten: die Betonung der ökonomischen statt der metaphysischen Trinität, also die Anknüpfung an den altkirchlichen Modalismus. Seit dem Niedergang der spekulativen Neigungen, vor allem seit Ritschls Kampf wider alle „Metaphysik“ hat seine Vertretung den Sieg in der theologischen Arbeit gewonnen. Hier ist der Ausgangspunkt nicht das innergöttliche Verhältnis der drei Personen, sondern die geschichtliche Offenbarung Gottes im Sohn und die gegenwärtige im Geiste; von ihnen stieg man empor zu dem Gott, von dem man sich dabei erfaßt wußte. Der trinitarische Gedanke will in diesem Zusammenhang den Dienst einer Schutzwehr gegen mythische und pantheistische Verzerrungen leisten und das Bewußtsein ausdrücken, daß uns in Jesus nicht eine vorübergehende, überbietbare, sondern die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes als der heiligen Liebe geschenkt ist, und daß wir im rechten Glauben wirklich

persönliche geistige Gemeinschaft mit Gott haben (Häring). So gewinnt die Trinitätslehre einen gut evangelischen Gehalt. Freilich zeigt sich hier auch die Schwäche dieses ganzen Gedankengangs. Zunächst führt er gar nicht zu einer wirklichen Trinitätslehre, da er weder eine hypostatische Selbständigkeit von drei Personen in Gott, noch eine Erkenntnis bestimmter Wechselbeziehungen dieser Personen fordert. Und weiter: liegt das, was dabei als Hauptinhalt der Trinitätslehre herausgearbeitet wird, nicht schon im Christus- oder Geistesglauben selbst? Wenn wir die Gewißheit, in Jesus, der Gemeinde und der individuellen Heiligung Gott selbst gegenwärtig zu erleben, schon im Gedanken der Gottesjohnschaft und des Geistes ausdrücklich bekräftigen, dann bedarf es keiner weiteren Sonderlehre dafür. Vor allem eine umfassende Darstellung der Glaubenserkenntnis, die wir im Begriff des Heiligen Geistes meinen, wird berufen sein, an diesem Punkte das Erbe der Trinitätslehre anzutreten.

Allerdings nur nach der einen, der transzendenten Seite, die im kirchlichen Dogma den eigentlichen Mittelpunkt bildet. Zugleich aber liegt in der Trinitätslehre eine bestimmte Weltanschauung. Die Heilsvorgänge, die auf der Erde spielen, sollen in der Aufzeigung bestimmter himmlischer Vorgänge deutlich werden. Indem man die ewige Zeugung des Sohnes und die ewige Hauchung des Geistes feststellte, glaubte man auch den ewigen Gehalt des geschichtlichen Erlösers und des Geisteswirkens zu erfassen. Das Verhältnis des göttlichen Weltwirkens in Schöpfung, Erlösung und Heiligung wird in Sätzen über transzendente Verhältnisse klargestellt – parallel zur alten Philosophie, die mit Metaphysik begann. Die Bedeutung der Trinitätslehre für die Weltanschauung wird nun durch ihre ökonomische Auflösung und durch die Erkenntnis des Heiligen Geistes nicht ohne weiteres mit übernommen. Wir müssen in anderm Zusammenhang der Verschiedenartigkeit des göttlichen Weltwirkens nachgehen, wie sie sich in Schöpfung, Erlösung und Heiligung erweist. Und zwar müssen wir dabei nicht von oben, sondern von unten her beginnen, also in der Welt selbst die Spuren des göttlichen Wirkens und seiner Mannigfaltigkeit zu erfassen versuchen. Die Begriffe Natur, Geschichte, Entwicklung werden dabei eine ähnliche Rolle spielen wie einst der Logosbegriff in der Ausbildung der Trinitätslehre. So führt uns die einheitliche Zusammenfassung der Glaubenserkenntnis unwillkürlich zum 3. Teil, zur Weltanschauung. Die verschiedenen Umbildungsversuche der Trinitätslehre haben keine wirkliche Erneuerung heraufgeführt, sondern dazu geholfen, sie aufzulösen. Was sie leisten sollte, die Vereinheitlichung der Glaubenserkenntnis und die der Weltanschauung, kommt an anderer Stelle zum Ausdruck. Trotzdem bleibt die Stelle nicht leer, an der die Trinitätslehre stand. Sobald diese begonnen hatte, mehr ein dogmatisch geweihtes Erbe und Mysterium als ein lebendiger Ausdruck der Einheit des christlichen Glaubens zu sein, war eine andere Lehre emporgetaucht und hatte begonnen, die verschiedenen Seiten des christlichen Erlebens und Glaubens in einem Einheitspunkte zu sammeln: die Prädestinationslehre.

§ 23. Die Prädestinationslehre

1. **Der Sinn des Prädestinationsgedankens (Paulus).** Beginnt die Trinitätslehre erst verhältnismäßig spät, unter dem Einfluß bestimmter Zeitströmungen, die Mannigfaltigkeit der Glaubenserkenntnis einheitlich zusammenzufassen, so tritt der Prädestinationsgedanke uns weit früher entgegen, nämlich bereits bei Paulus — ein deutlicher Beweis für seine größere religiöse Ursprünglichkeit. Er ist in seinen Anfängen nicht Lehre, sondern Erzeugnis gewisser Inhalte des Glaubens selbst und steht als solches dem unmittelbaren Erleben näher als die Trinitätslehre; er gerät auch nach seiner ganzen Anlage nicht in Gefahr, zur spekulativen Metaphysik zu entarten, also die Beziehung zur unmittelbaren Frömmigkeit zu verlieren. Daher begegnet er uns überall an den großen Höhepunkten der Geschichte des Christentums, nächst Paulus bei Augustin und den Reformatoren.

Am lehrreichsten ist gleich die erste Ausbildung des Gedankens, die bei Paulus selbst vorliegt. Denn gerade hier wird es besonders deutlich, daß er sehr verschiedene Motive in sich verbindet und somit tatsächlich eine Einheit verschiedener Seiten der Glaubenserkenntnis darstellt. Zunächst das der Erwählung im engeren Sinn des Worts. Der durch sein Christuserlebnis mit Gott verbundene Mensch weiß, daß er nicht mit eigenen Kräften, nicht einmal mit eigenem Willen sein neues Leben gewonnen hat; darum führt er es auf Gottes Willen und Wirken zurück: Gott hat ihn zur Gliedschaft in seinem Reiche, zur Kindschaft erwählt. So erhält das Heilserlebnis seine objektive Sicherung, seine Verankerung im göttlichen Willen (vgl. Einzelstellen wie Röm 8, 28 ff.; I Kor 4, 7; Phil 2, 13; Eph 1, 4 ff., sowie den ganzen Gedankenkreis der Sendung des Sohnes und des Geistes); der Erwählungsgedanke gehört dem Kreise der Heilserkenntnis an.

Mit dem Erwählungsmotiv aber verbinden sich nun an der paulinischen Hauptstelle Röm 9 — 11 zwei andere, die wieder in sich zusammengehören. Im Vordergrunde steht der Eindruck der Irrationalität, die den ganzen Gang der Heilsgeschichte durchwaltet und innere Schwierigkeiten macht, die im Glauben überwunden werden müssen. Woher das Früher oder Später in der Berührung durch die Heilspredigt, woher die Verschiedenheit der Empfänglichkeit dafür? Da all das nicht aus dem menschlichen Willen stammt und daher nicht ohne weiteres schuldhaft ist, so muß es auf eine Ursetzung Gottes zurückgehen, deren Ergründung uns unmöglich ist. Sie ist die spezifische Prädestination im engeren Sinn des Wortes. Das anbetende Staunen aber, das sie vor der Unbegreiflichkeit der Geschichts- und Schicksalssetzung Gottes weckt, mündet unwillkürlich in das allgemeine Motiv des Kreaturgefühls ein, das überall in den Unbegreiflichkeiten der Weltregierung die Majestät und Heiligkeit Gottes offenbar sieht und so aus ihnen Nahrung für den lebendigen Glauben gewinnt. In diesem Doppelmotiv handelt es sich nicht um Heilserkenntnis, sondern um Gotteserkenntnis, und zwar nicht um den erlösenden nahen, sondern um den in seiner schlechthinnigen Irrationalität unendlich erhabenen Gott, um das

Herrschaftsverhältnis des Schöpfers zu seinem Geschöpf, um die Verwirklichung ewiger Inhalte in raumzeitlichen Formen. Er ist es, auf den die „Prädestination“ im engeren Sinn des Wortes zurückgeht.

So verschieden aber auch die Grundmotive sind, einen Gegensatz zwischen Erwählung und spezifischer „Prädestination“ kennt Paulus nicht. Im Gegenteil, es ist für seinen christlichen Glauben eine innere Notwendigkeit, daß beide sich wechselseitig durchdringen, und daß so in diesem Gedankenkreis eine Einheit zwischen Gottes- und Heilserkenntnis entsteht. Mag gelegentlich der vorchristliche Geist mit seiner einseitigen Erkenntnis der göttlichen Willkürherrschaft nachwirken, vor der die Frommen sich verehrend beugen, und so der Gedanke der doppelten Prädestination durchbrechen (Röm 9, 18. 21 f.), in der Gesamtauffassung des Paulus siegt die aus der christlichen Heilserfahrung stammende Erkenntnis der überschwänglichen und darum die gesamte Menschheit, ja die Welt umfassenden Liebe. Wie sie sich im einzelnen innerhalb der Natur und der Geschichte durchzieht, das ist nicht überall für Menschaugen sichtbar, es ist *μυστήριον* (Röm 11, 25). Aber der Christ vertraut, daß es geschieht. Doppelt froh ist er, wenn ihm wenigstens nach einer Seite ein Strahl der Erkenntnis über das Walten der göttlichen Liebe ausleuchtet; so durchschaut er den Gang des Heils von den Juden zu den Heiden als ein Stück des großen göttlichen Heilsplans: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“ (11, 32). Und dieser eine Blick in das *μυστήριον* der Geschichte zwingt ihm schon höchsten Jubel (Vers 33) ab. Allerdings wird uns die paulinische Lösung der Frage nicht alle Rätsel enthüllen; denn sie steht noch ganz unter dem antiken Gesichtspunkt, der sich nicht auf das Schicksal der Einzelnen,¹⁾ sondern auf das der Volksgruppen richtet (Juden – Heiden). Aber grundsätzlich behält der von Paulus versuchte Ausgleich seine Bedeutung. So wahr die Verbindung beider Motive im Heilserlebnis die Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis und die Anbetung der göttlichen Majestät, im Erlebnis der irrationalen Herrlichkeit Gottes aber die Gewißheit der alles überwindenden Liebe und damit den Universalismus der Gnade. In solcher Hochspannung und weiten Ausspannung des religiösen Erlebens vermag der Prädestinationsgedanke tatsächlich die wichtigsten Erkenntnisse des Glaubens zur Einheit zusammenzufassen.

2. Augustin und die Reformatoren. Doch zeigte es sich bald, daß der Versuch an einer großen Schwierigkeit leidet. Drängt schon bei Paulus das Motiv der „Prädestination“ gelegentlich das der Erwählung zurück, so zeigt die Spannung beider sich erst recht bei den Männern, die im Kampfe mit einer falsch-optimistischen Bewertung der „Freiheit“ (S. 111) den Glaubensgedanken der Prädestination zur Lehre ausprägen wollen. So zunächst bei Augustin. In seiner Theologie gewinnt der spezifische Prädestinationsgedanke rasch die Oberhand über den von der christlichen

¹⁾ Auf den Einzelnen und seine Heilsgewißheit bezieht sich zunächst der christliche Gedanke der Erwählung, nicht auf die Gemeinde, wie seit Ritschl zuweilen behauptet wird.

Heilserkenntnis ausgehenden Erwählungsgedanken. Das Motiv der unumschränkten göttlichen Herrschergewalt, verbunden mit dem Eindruck der religiösen Ungleichheit unter den Menschen und mit bestimmten Einflüssen seiner Philosophie, läßt der Erkenntnis der göttlichen Gnade nur Spielraum für die eigene Gruppe: sie verdankt ihr Heil nicht ihrem Verdienen, sondern allein der göttlichen Erwählung. So tief christlich dieser Gedanke an sich ist, in seiner Beschränkung auf die eigene Gruppe bedeutet er eine Einengung des soteriologischen Motivs durch das schroff theozentrische, eine Schädigung der Universalität des göttlichen Gnadenwillens und -wirkens, dadurch aber eine Lähmung der Einheitsfunktion, die der Prädestinationsgedanke bei Paulus in seiner breiteren Spannung zu übernehmen versuchte. So ergibt sich der Gedanke der doppelten Prädestination, zum Heil und zur Verdammnis. Er ist in seiner einseitigen Betonung des Kreaturgesühls und der Irrationalität der Heilsgeschichte mehr atlich als christlich. Darum kann er sich gelegentlich bis zum Schwelgen in der rücksichtslosen Verneinung der menschlichen Solidarität und der seelischen Zartheit steigern, die den Gedanken einer Vorbestimmung zum Bösen nicht ertragen kann. Gerade in solcher Rücksichtslosigkeit scheint die Weltüberlegenheit echter Religion und die Herrlichkeit Gottes sich am großartigsten zu bekunden. So entstand eine Lehre von eigentümlich herber Kraft. Sie gibt denen, die sich zu der Gemeinschaft der Erwählten rechnen, das Bewußtsein, in besonderem Sinn Werkzeuge Gottes zu sein, damit eine unvergleichliche Stählung des Willens und einen unüberwindlichen Heroismus des Handelns, zugleich eine unerbittliche Rücksichtslosigkeit gegenüber allem, was rein menschlich scheint. Umgekehrt, wo durch natürliche Anlage oder besondere Führung solche Züge herrschen, da erwächst unwillkürlich eine Neigung zur Übernahme der Prädestinationslehre.

Im einzelnen sind folgende Gedanken daraus wichtig. Nach Augustin wählt Gott, da die himmlische Welt durch den Fall gewisser Engel gestört und die Menschheit durch ihren Abfall von Gott eine *massa perditionis* geworden ist, einen *certus numerus* von Menschen aus, die den Ersatz jener Engel bilden sollen. Alle übrigen bleiben in der Verdammnis. Die Erwählten aber werden von der Gnade wirksam berufen und so ausgerüstet, daß sie unfehlbar ihr Ziel erreichen: neben der zuvorkommenden und überall mitwirkenden Gnade wird ihnen die *gratia irresistibilis* und das *donum perseverantiae* zuteil. So gehen sie sicher, nicht angewiesen auf das eigene Verdienst, in das ewige Reich der Geister ein. Dabei spielt auch Christus und seine Kirche eine Rolle; aber den Ausschlag gibt überall der Gedanke an die verborgene Prädestination Gottes. Nur nach einer Seite bleibt sie noch beschränkt: durch die Tatsache der Sünde, den Fall der Engel und Menschen. Fall und Sünde sind nicht selbst schon Ausfluß der göttlichen Ursetzung oder des prädestinierenden Gotteswillens, sondern die Prädestination vollzieht sich erst auf dem Boden des zugelassenen Falls (*infralapsarische* Prädestination). Das Wort *praedestinatio* bezieht sich hier streng genommen nur auf die zur Seligkeit Bestimmten; und so darf nur mit Vorsicht von einer „doppelten Prädestination“ gesprochen werden.

Die Reformatoren¹⁾ ließen auch diese Schranke fallen. Bei Zwingli führte die Verbindung des Prädestinationsgedankens mit dem philosophischen Determinismus, mit einer panentheistischen Auffassung der Alleinwirksamkeit Gottes dahin, daß Gott auch als Prädestinator des Falls und der Sünde erscheinen konnte. Calvin arbeitet dann ohne Verbindung mit philosophischem Determinismus, auf Grund des Eindrucks der Wirklichkeit, seiner besonderen Art des religiösen Erlebens und der Exegete, die eigentliche doppelte Prädestination heraus: die *praedestinatio* ist *aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet . . . aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur*. *Praedestinatio* wird hier *vox media*, sie schließt die *reprobatio* mit ein. Den einen gibt Gott seine Heilmittel und führt sie so zur Seligkeit, den andern entzieht er sein Wort oder verstößt sie und überliefert sie so im Interesse seiner Ehre der Verdammnis. Hier ist die Sünde und der Fall mit in das Dekret Gottes eingeschlossen: *supralapsarische Prädestination*.²⁾

Damit ist der Gipfel der Entwicklung erreicht. Hier muß es sich zeigen, ob der Prädestinationsgedanke geeignet ist, die christliche Frömmigkeit auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen. Das aber müssen wir bestreiten. Calvin folgt dabei an wichtigen Punkten mehr einzelnen Bibelstellen (Röm 9) als dem christlichen Glauben in seiner wesentlichen Tiefe. Und auch er, der scharfe Denker, vermag seine Heilserkenntnis nicht völlig mit der doppelten Prädestination zu verbinden. Das zeigt sich schon in seinem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, die bald aus dem innersten Wesen, bald aus dem bloßen unerforschlichen Willen Gottes hergeleitet wird und bei der *praedestinatio ad malum* doch irgendwie der menschlichen Schuld entsprechen soll. Vor allem flieht auch er von dem verborgenen Gotte der Prädestination mit seinem unergründlichen Geheimnis „zu dem offenbaren Gott, der uns in Christus als guter Hirte entgegentritt und zu sich ruft. Das ist dann freilich nicht mehr Prädestinationslehre; es ist warmer, herzlicher Christusglaube, schlichte evangelische Heilsgewißheit im Blick auf den Heiland, der uns die Liebe des Vaters bringt“.³⁾ Demnach leistet der Prädestinationsgedanke, so Großes er auch gewirkt hat und so sehr er manchen Seiten der christlichen Frömmigkeit entspricht, gerade auf seinem Höhepunkte den Dienst nicht, den man von ihm erwarten mußte. Wo er das Christentum wirklich bestimmt wie in den

¹⁾ Im Mittelalter hatten bereits Gottschalk u. a. die *gemina praedestinatio* als Konsequenz des Augustinismus betont.

²⁾ In den calvinischen Bekenntnisschriften ist freilich die volle Strenge der *supralapsarischen Prädestinationslehre* selten durchgedrungen, ganz nur im *Consensus Genevensis* und der *Formula consensus Helvetici*. Alle übrigen schwächen sie mehr oder minder ab; auch das *Dordracenum* ist trotz seiner Betonung der doppelten Prädestination eher *instralapsarisch* gehalten; in der *Helvetica posterior* fehlt die *reprobatio* ganz.

³⁾ So Wernle, *Der evang. Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*. 3. Bd. Calvin, 1919, S. 295.

Kreisen der Puritaner, die für die Ehre Gottes selber der Verdammnis anheimfallen wollten, da wird dies Christentum überaus einseitig geprägt.

Daraus erklärt sich die unwillkürliche Zurückhaltung, mit der Luther trotz seinem Biblizismus und Augustinismus der Prädestinationslehre begegnet. Zwar scheint auch er auf den ersten Blick supralapsarischer Prädestinarianer zu sein. Die in seinem Klostererlebnis gegebene mächtige Anspannung des Kreaturgefühls, ja der Furcht vor dem richtenden Gotte, dazu der Einfluß Augustins und des philosophischen Determinismus hatten schon früh in ihm prädestinarianische Gedanken erzeugt; im Kampfe gegen Erasmus 1525 bringt er sie mit aller Wucht seines Geistes, obgleich nicht mit derselben liebevollen Ausführlichkeit wie seine Gnadenlehre, zum Ausdruck, und niemals nimmt er sie zurück. Auch die *Confessio Augustana* steht, obwohl Melancthon damals bereits seine Abschwenkung begonnen hatte, noch im Einklang damit (Art. 5 und 19). Trotzdem war es keine vollständige Verleugnung Luthers, als die späteren Lutheraner die Prädestination beiseite stellten oder aufgaben.¹⁾ Denn schon für Luther war die Prädestination nicht wie für Calvin zentral, sondern nur die eine Seite der Wahrheit. Gewiß, die Unumschränktheit der göttlichen Herrschaft und die Irrationalität des ganzen Daseins findet hier ihre stärkste Formulierung, deshalb kann Luther von ihr nicht lassen. Aber es handelt sich hier nur um den *deus absconditus*, oder abstrakter: um die Unnahbarkeit, um die niemals durch menschliche Maßstäbe faßbare Heiligkeit Gottes. Sie ist nicht für sich allein das Herz des christlichen Gott-erlebens; dieses redet noch mehr von dem *deus revelatus*, dem in Christus und dem Geist uns nahen Gott. Die Spannung der Nähe und der Heiligkeit Gottes, der Gnaden- und nicht der bloße Herrschaftsgedanke durchwaltet die Gotteserkenntnis Luthers. Der Prädestinationsgedanke hat danach mehr die Funktion des Hintergrundes, ohne den das Erlebnis der Gnade das Heiligkeitsmoment, also seine Spannung, seine Tiefe und Kraft verlieren und die Erkenntnis Gottes als der Liebe rationalisiert oder trivialisiert werden müßte.²⁾

So hört schon bei Luther die Prädestination auf, die das Ganze bestimmende Zusammenfassung von Gottes- und Heilserkenntnis zu sein; sie tritt in die Rolle eines Sondermotivs zurück und wird ein Einzelzug in der Darstellung der göttlichen Heiligkeit, sowie der Irrationalität des göttlichen Weltwirkens. Sie bedeutet nicht mehr eine innere Durchdringung des Heiligkeits- mit dem Gnadengedanken, wie sie sich bei Paulus ankündigt, sondern nimmt auf die Heilserkenntnis nur insofern Rücksicht, als sie gelegentlich zum Bild für die in Christus geschenkte persönliche Heilsgewißheit wird.

¹⁾ Sofern dabei das Interesse der Freiheit gewahrt werden soll, liegt eine Verwechslung vor. Die Prädestination will an sich keineswegs die historisch-psychologische Vermittlung der Gnade überspringen, also auch Verantwortlichkeit und Schuld nicht ersticken, sondern verweist auch hier auf das göttliche Geheimnis. Was ausgeschlossen werden soll, ist das Verdienst vor Gott und die Begründung des Heils auf den menschlichen Willen.

²⁾ Lehrreiche Beleuchtungen gibt Kattenbusch, *Deus absconditus bei Luther*. Festschrift f. J. Kaftan, 1920, S. 170—214.

3. Neuere Umbildungen. Trotzdem bestehen auch in der Neuzeit Ansätze, die Prädestinationslehre in der bei Paulus beabsichtigten Tiefe und Weite aufrechtzuhalten. Lehrreich ist der von Schleiermacher. Er bezieht die Prädestination unter Festhaltung des Universalismus der Gnade auf die ganze Menschheit und deutet das Zurückbleiben so vieler Völker und Einzelner vom Heil als etwas rein zeitlich Bedingtes, Vorübergehendes; der auch vorhandene geistig-sittliche Gemeinbesitz der Menschheit und das Vertrauen zu dem endlichen Siege der allumfassenden göttlichen Liebe verbietet die Annahme einer endgültig-partikularen oder gar einer doppel-seitigen Prädestination. Sein Ergebnis ist: es gibt eine göttliche Vorherbestimmung, die aus der Gesamtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesamtmasse der neuen Kreatur hervorruft (Glaubenslehre § 117–120). Diese Lehre verbindet tatsächlich den aus der christlichen Heilserkenntnis folgenden Universalismus des göttlichen Gnadenwillens mit dem Einblick in die Irrationalität des göttlichen Weltwirkens, also die Heilserkenntnis mit einer Seite unserer Gotteserkenntnis. Aber doch nur mit einer Seite der Gotteserkenntnis. Es fehlt in den Gedanken Schleiermachers das Motiv der Ehrfurcht vor der unergründlichen Heiligkeit Gottes, die Tiefe der schlechthinigen göttlichen Irrationalität hinter der relativen Irrationalität der Heilsgeschichte. So wird durch seine Deutung der ursprüngliche Sinn des Prädestinationsgedankens an einem wichtigen Punkte entleert; die Prädestination wird eine universal ausgeweitete Erwählung.

Erst die Gegenwart lenkt wieder zu dem bei Schleiermacher vernachlässigten Motiv zurück. So betont Troeltsch den tiefen Sinn der eigentlichen Prädestination: sie will die Ungleichheit in der Anteilnahme der Menschen an den von Gott gesetzten Werten, spez. an der Gottesgemeinschaft, auf Gott selbst, auf sein schlechthin irrationales Wesen zurückführen. Hier verbindet sich mit dem Streben nach religiöser Geschichtsphilosophie das Erlebnis der göttlichen Heiligkeit, der göttlichen Ursetzung der zeitlichen und individuellen Mannigfaltigkeit. Der Begriff ist also nicht mehr übergeschichtlich auf das ewige Ziel des Menschen, sondern innergeschichtlich auf die Art seiner Verwirklichung gerichtet, läßt aber allenthalben die Tiefen des göttlichen Geheimnisses hindurchschauen. In diesem Zusammenhang stellt sich auch unwillkürlich die Neigung ein, den Gegensatz zwischen dem Universalismus der Gnade und der partikularen Verwirklichung, die unserer Beobachtung allein zugänglich ist, durch Zukunftshoffnungen auszugleichen: eine Wiederverkörperung der scheinbar verlorenen Seelen zu neuem Ringen um Gott und das Heil, oder eine Fortsetzung des irdischen Ringens auf anderen Welten mit neuen Möglichkeiten der Entwicklung soll dann über den Eindruck hinweghelfen, der Früheren den unterchristlichen Gedanken der Prädestination zur Verdammnis nahe legte. Gerade mit dieser Wendung seiner Prädestinationslehre zur „Wiederbringung aller“ (ἀποκατάστασις πάντων, nach Apgsch 3, 21) spricht Troeltsch vielen Frommen der Gegenwart aus der Seele.

Soll die Prädestinationslehre die Glaubenslehre der Christenheit einheitlich zusammenfassen, dann muß sie diesen Weg gehen. Freilich zeigt er

gerade auch die Schwierigkeit. Denn er ist zwar eine Fortbildung der paulinischen Gedanken und scheidet sogar den unterchristlichen Zug aus, der auf die doppelte Prädestination hinausläuft, aber andererseits zieht er Zukunftshoffnungen heran, die in ihrer starken Phantasiebedingtheit jedenfalls nicht spezifisch christlich sind.¹⁾ Wird er schon dadurch vielen frommen Christen verdächtig, so hat er weiter auch die Schwäche, bei dieser Ausweitung in hohem Maße mit dem Vorsehungsgedanken zusammenzufallen (vgl. § 12, 3). Wie dieser geht er von dem Erlebnis der individuellen Gottesgemeinschaft und der Erkenntnis der in Jesus der Menschheit dargebotenen Wesensoffenbarung Gottes zu einer Deutung der gesamten göttlichen Weltregierung über. Der Unterschied liegt wesentlich darin, daß es sich bei der Vorsehung um die allgemeine Entwicklung der Menschheit, bei der Prädestination im besonderen um ihre religiöse Entwicklung handelt. Der Unterton bleibt nach wie vor verschieden, sofern bei der Prädestination die Anbetung des göttlichen Geheimnisses, bei der Vorsehung das Streben nach Verständnis der göttlichen Führung, also eine rationalisierende Tendenz hindurchleuchtet. Aber die Ähnlichkeit des Gedankeninhalts ändert sich dadurch nicht, und so bleibt auch das Bedenken gegen die Wertung des Prädestinationsgedankens als Vereinhöflichkeit der christlichen Glaubenserkenntnis. Gerade in seiner wünschenswerten Ausweitung wird er zu einer Ergänzung des Vorsehungsgedankens, wie er in der Beschränkung auf den eigenen Besitz zum bloßen Erwählungsgedanken und damit zu einer Unterstüfung der Heilsgewißheit herabsinkt. Damit erweist die Prädestinationslehre sich trotz ihrer großen Vergangenheit zuletzt doch als unfähig, das zu leisten, worauf sie in ihren Anfängen bei Paulus abzielen scheint. Nur in bestimmten Augenblicken des Nachdenkens über die ewigen Hintergründe der zeitlichen Heilsgeschichte scheint das ihr zugrunde liegende Bild wirklich die ganze Fülle des Christentums zu umfassen; sobald man aber das Bild genauer betrachtet und allseitig anwenden möchte, zeigt es seine Tendenz zur Einseitigkeit, sei es im Sinne der doppelten Prädestination, sei es im Sinne der Vorsehung.

§ 24. Die Rechtfertigungslehre

1. **Der Sinn der Rechtfertigungslehre.** In einer Lehre von Gott wollte das trinitarische Dogma die neuen Erkenntnisse des christlichen Glaubens zusammenfassen, war aber dabei zu einem Mysterium geworden, das den Glauben mehr belastet als zum verständlichen Ausdruck bringt. Die Prädestinationslehre war in ähnlicher Funktion hinzugetreten und vermochte, da sie dem religiösen Erleben näher blieb, eine ganze wertvolle Richtung des Protestantismus um sich zusammenzufassen; doch ist auch sie nicht fähig, den dunkel ersehnten Dienst zu leisten. Die Reformatoren hatten das trinitarische Dogma als notwendiges Erbe übernommen und die Prädestina-

¹⁾ Freilich scheint auch der Gedanke der Absolutheit des Christentums vielfach eine solche Sortentwicklung der Seele nach dem Tode zu empfehlen; s. § 28, 3.

tion in ihre Glaubensgedanken eingereicht, tatsächlich aber beide von vornherein überboten, indem sie auf neuem Boden jene einheitliche Zusammenfassung der christlichen Erkenntnis vollzogen. Ein neuer Boden dafür war nötig. Denn die beiden ersten Versuche waren so tief und in ihrer Orientierung am Wesen Gottes so richtig gewesen, daß ihr Scheitern die Unfruchtbarkeit dieses ganzen Weges bewies. Keine Einzelerkenntnis von Gott, sei sie noch so weitstrahlend oder beziehungsreich, vermag alle anderen Erkenntnisse des christlichen Glaubens in sich zu fassen. Die Reformatoren hatten bereits den besseren Weg gewiesen. Luther hatte den Glaubensbegriff neu gebildet als Ausdruck für die einheitliche seelische Haltung des Christen (§ 5, 1); und so muß auch die einheitliche Zusammenfassung der Glaubenserkenntnis in unmittelbarer Beziehung zu ihm stehen. Das ist bei Luther nur in einem einzigen Begriffe der Fall, der ebendeshalb in den Mittelpunkt seines religiösen Denkens tritt: in dem der Rechtfertigung. Er gehört so eng mit dem Glauben zusammen, daß der „rechtfertigende Glaube“ geradezu der Leitbegriff des lutherischen Christentums heißen darf.

Verstanden werden muß der Begriff natürlich aus der eigentümlichen seelischen Lage heraus, in der Luther ihn geschaffen hat. Luther wußte sich von dem heiligen Gott in seinem Gewissen gepakt und unerbittlich gerichtet; Kloster und Kirche hatten ihm die Sündenangst geweckt, und er erlebte sie nun tiefer, absoluter, als Kloster und Kirche wollten, eben weil er sich ganz persönlich von Gott angefordert wußte. Dafür fand er auch den Trost der Gottesnähe tiefer, als das Kloster ihn durch Möncherei, die Kirche durch Sakrament und Ablass geben konnte, nämlich durch gehorsame Beziehung des in der Bibel offenbaren göttlichen Gnadenwillens auf die eigene Person. Nicht in uns selbst und irgendwelcher Menschenleistung ist unsere Gottesgemeinschaft begründet, sondern in dem, was Gott an uns tut. Gerade dadurch ist sie unabhängig von eigener Leistung. Das ist zunächst ein durchaus theozentrischer Zusammenhang, der nichts anderes wiedergibt, als was oben in der christlichen Gotteserkenntnis dargestellt wurde.

Aber eine Schwierigkeit bleibt dabei ungelöst: kann die Anwendung des in der Bibel offenbaren Gotteswillens auf die eigene Person wirklich Sache des einfachen Gehorsams sein? Das ist für uns unmöglich, die wir die Bibel nicht mehr als inspiriertes Buch und darum ihre Einzelsätze nicht mehr schlechthin als „Gottes Wort“ betrachten (§ 21, 2). Aber schon für Luther war der persönliche Glaube an den gnädigen Gott doch nur teilweise Sache des Gehorsams. Am tiefsten wirkte in seiner Seele nicht die bloße Forderung, auf die Befreiung von der Schuld durch Christus persönlich zu vertrauen, weil Gott wolle, daß man seine Verheißung ernst nimmt; sondern vielmehr das Erlebnis, das ihm in seiner qualvollen Gottesferne vor der Krippe, dem Kreuz und dem leeren Grabe des Gottessohnes zuteil wurde. In diesem Erlebnis, aus dem der Glaube erwächst, fand sein Sehnen Erfüllung; aus der tiefsten Not der Sünde und der kreatürlichen Ohnmacht war er nun emporgehoben zu einem neuen Lebensgefühl, zu einer Freiheit und Freude, wie sie nur in der Gottesgemeinschaft liegt. Und zwar nicht

so, daß das Erlebnis des heiligen Gottes abgelöst wird durch das nahen und damit des Heils, sondern das erste bleibt der stete Hintergrund des zweiten und gibt diesem immer aufs neue seine Tiefe. Die stete untrennbare gegenseitige Durchleuchtung der *mortificatio* und *vivificatio*, des gesamten Gottes- und des gesamten Heilserlebens, das war es, was ihm den Mut gab, ja ihn innerlich zwang, den allgemeinen Gnadenwillen Gottes auf die eigene Person zu beziehen. Die innere Geschichte, die sich aus der Berührung der Seele durch den biblischen Bericht von Jesus ergibt, wird schöpferisch für die ganze Tiefe und Breite des Bewußtseins.

In diesem Zusammenhang liegt der Grund dafür, daß den Reformatoren die Rechtfertigungslehre zum Mittelpunkt ihres Wirkens wurde. Sie ist keine eigentliche Erkenntnis, kein neuer, bisher nicht geschilderter Strahl der Gottes- oder Heilserkenntnis, sondern ein Bild für den Bewußtseinszustand des gläubigen Christen. Die Vertiefung des Götterlebens und die des persönlichen Lebens begegnen sich hier und empören sich vereint wider die katholische Frömmigkeit. Denn diese hatte gerade die Beziehung zwischen der Seele und Gott ihrer persönlichen Unmittelbarkeit beraubt, indem sie Kirche, sakramentale Gnadenzuleitung und (für den Mönch Luther besonders erschütternd) Verdienst-, Buß- oder Ablassleistungen dazwischen schaltete. Demgegenüber galt es, das Bewußtsein des gläubigen Christen so darzustellen, daß die persönliche Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens, mit ihr die Schärfe der religiös-sittlichen Selbstbeurteilung, die Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil, die Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung in Jesus und der gegenwärtigen Geistesoffenbarung zur vollen Geltung kommen.

Luther tat es unter Rückgang auf Paulus. Denn Paulus hatte einen ähnlichen Kampf gekämpft, als er das neue christliche Erleben Gottes und des Heils gegenüber dem jüdischen abzugrenzen versuchte. Zwischen Gott und der Seele stand das Gesetz: das Ringen um seine Erfüllung nahm dem Menschen die innere Möglichkeit, Gottes unerbittliche Forderung und das geschichtlich dargebotene Heil unmittelbar persönlich zu erleben. So entdeckte Paulus den Weg der Rechtfertigung durch den Glauben als den einzigen, der sowohl zur rechten Gotteserkenntnis wie zum rechten Heile führt, den Weg der Gnadengerechtigkeit statt der Gesetzes- und der Werkerechtigkeit. Luther hatte durchaus recht, wenn er sich in seinem ähnlichen Kampfe gerade auf dieses Vorbild des Paulus berief. Beide fassen tatsächlich im Rechtfertigungsgedanken die ganze neue Einstellung des Bewußtseins zusammen: aus dem Erlebnis des heilig-nahen Gottes quillt ihnen auf der einen Seite ein schlechthinniges Kreaturgefühl und Schuldbewußtsein, das jede Selbsterlösung unmöglich macht, auf der andern Seite eine Gotteseinheit und eine Überwindung des inneren Zwiespalts, die ein neues Menschentum bedeutet. Sahen wir erst vom Glauben aus die Gottes- und Heilserkenntnis mit ihren einzelnen Inhalten erwachsen, so finden wir sie nun im Rechtfertigungsgedanken mit ihrer Innenseite einheitlich verbunden. Wir kehren in der Rechtfertigungslehre gleichsam zur Darstellung des Glaubens selbst zurück, nur daß in ihr zugleich die Inhalte der Glaubens-

erkenntnis deutlicher widerklingen, als das beim „Wesen des Glaubens“ möglich war; vor allem was uns die Betrachtung der menschlichen Not (§ 15, 3. 4), des hohenpriesterlichen Werkes Jesu (§ 18, 1 c. d) und des heiligen Geistes (§ 20) gelehrt hat, gibt der Darstellung des „rechtfertigenden“ Glaubens jetzt noch vollere Züge.

2. Die Schwierigkeit und Verengung der Lehre. Eine andere Frage ist es freilich, ob Luther gut daran tat, auch die paulinischen Formeln zu übernehmen. Die Sätze des Paulus waren im Gegensatz zur jüdisch-pharisäischen Frömmigkeit und damit in einem ganz bestimmten zeitgeschichtlichen Zusammenhang erwachsen. Die spätjüdische Religion aber kreiste um den Begriff der Gerechtigkeit; durch Erfüllung des Gesetzes vor Gott gerecht zu werden, ist ihr höchstes Ziel. Indem nun Paulus ihre Überbietung durch das Christentum aufweisen wollte, benutzte er daselbe Stichwort und gab ihm durch Beifügungen den notwendigen neuen Sinn. So entstanden Begriffe wie Gottesgerechtigkeit (Röm 1, 17) und Vorstellungen wie die, daß Christus uns die Gerechtigkeit erworben hat, indem er stellvertretend die Strafe des Gesetzes litt, oder daß Gott uns nicht wegen unserer eigenen Verdienste, sondern wegen des Verdienstes Christi die Sünde vergibt. Sie alle hatten einen guten Sinn und waren berechtigt für solche, in denen die Voraussetzung des inneren Verständnisses, die Fühlung mit der Gesetzesfrömmigkeit, lebendig war.

Je mehr aber bei dem Gang des Christentums zu den Heiden diese Voraussetzung schwand, desto stärker wurde die Gefahr, daß die paulinischen Begriffe und Vorstellungen nur äußerlich übernommen und nicht mehr als Überbietung der Gesetzesfrömmigkeit verstanden wurden, sondern unter dem Eindruck des Wortes Gerechtigkeit die Gottes- und Heilserkenntnis zu trüben begannen. Nur wer dank besonderer Führung selbst den Weg der mönchischen Gesetzesgerechtigkeit mit allem persönlichen Ernste zu gehen versuchte und dabei seine Widerchristlichkeit erprobte, konnte jeweils etwas von dem ursprünglichen Sinn der paulinischen Vorstellungen verstehen (Augustinismus). Der offizielle Katholizismus verfuhr hier wie überall: er blieb äußerlich dem Paulus und Augustin treu, gab aber ihren Formeln einen andern, oft geradezu entgegengesetzten Gehalt. Die *iustificatio* verstand er als eine Rechtmachung, in der die sakramentale Zuleitung des metaphysisch gedeuteten Gnaden-habitus und die Erwerbung von Verdiensten durch die Anstrengung des freien Willens sich eigentümlich ineinander schoben; doch so, daß der freie Wille und die von ihm mit Hilfe der eingegossenen Gnade erworbenen Verdienste zunehmend in den Vordergrund traten. Unter *iustitia dei* verstand man die distributive Gerechtigkeit, die je nach dem vorhandenen Seelenzustand über den Menschen entscheidet. So waren hier die paulinischen Formeln tatsächlich erhalten, aber teils im heidnisch-mysteriösen, teils im jüdischen Sinne mißverstanden.

Im Protestantismus war nun die Lage besonders verwickelt, sofern man sich nicht nur an dem Gegensatz des Paulus zur pharisäischen Gesetzesreligion, sondern auch am eigenen Gegensatz zur katholischen Werkreligion orientierte. Man mußte gegenüber beiden Irrtümern das Erlebnis

Luthers zur Geltung bringen. Gegenüber dem hyperphysischen habitus betonte man die geistige Art der Rechtfertigung, gegenüber den eigenen Verdiensten die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade. Aber man begnügte sich nicht mit dieser allgemeinen Fassung, sondern spitzte die beiden Sätze in terminologischer Anpassung an die bekämpften katholischen Sätze zu. Den geistigen Charakter der „Rechtfertigung“ glaubte man am besten zu wahren, indem man sie forensisch verstand, als göttliche Erklärung der Sündenvergebung in einer Art von Gericht; den Gnadencharakter begründete man im Anklang an das bekämpfte „eigene Verdienst“ nun erst recht durch das „Verdienst Christi“. Dabei konnte man ohne weiteres an die juristische Wendung anknüpfen, die auch die Auffassung vom Werke Jesu, zumal in der Satisfaktionslehre, genommen hatte (§ 17, 1b).

Freilich kommt durch diese Zuspitzung eine unüberwindliche Schwierigkeit in die Rechtfertigungslehre hinein: das rechtfertigende Handeln Gottes wird losgerissen vom Erlebnis des Menschen. Die *iustificatio* ist ein Spruch Gottes, der sich auf das Werk Jesu gründet, uns durch die Bibel bekannt wird und Glauben fordert. Also der Glaube macht auch weiterhin gerecht; aber er verengt sich dabei auf einen vertrauenden Gehorsam gegen „Gottes Wort“. Das darin erhaltene Erlebniselement ist keineswegs die ganze Fülle dessen, was ursprünglich gemeint war, und so hört die Rechtfertigung auf, ein Bild des christlichen Bewußtseins, d. h. aber die Einheit der Glaubenserkenntnis zu sein.¹⁾

Schon die Reformation selbst zeigt deutlich die verengende Wendung. Während anfangs auch für Luther und Melancthon die *iustificatio* zugleich *regeneratio* oder *vivificatio* gewesen war, sondern sich dann beide Begriffe bei Luther wie bei Melancthon. Seitdem besteht die *iustificatio* bei Luther wesentlich in der *imputatio*, der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Diese Beschränkung enthält den Verzicht auf eine Fassung der Rechtfertigung, die mit dem aktiven schöpferischen Charakter der göttlichen Gnade und Sündenvergebung rechnet, darum das persönliche Erlebnis der Gnade und die Begründung des neuen Lebens einschließen kann. Gewiß steht im Hintergrunde der Rechtfertigungslehre der Gedanke, daß der Christus, dessen Gerechtigkeit uns angerechnet wird, in unserem Herzen lebt, und damit mildert sich der religiöse Anstoß, den die forensische Wendung der Rechtfertigungslehre bietet; aber eine Brücke von dieser zum Gnadenerlebnis und zum Walken des Geistes wird dadurch nicht gebaut. Luthers Rechtfertigungsglaube kommt in seinen Formeln nur noch ungenügend zum Ausdruck.

Bei Melancthon tritt die Wandlung noch deutlicher zutage. Zwar kann die Erklärung der *Confessio Augustana* (Art. 4): *iustificari coram Deo non propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis propter Christum per fidem*, noch gut evangelisch mit Einschluß des

¹⁾ Diese Verengung entspricht naturgemäß völlig der Verengung des Glaubensbegriffes (§ 5, 2. 3) und der Sammlung aller Aufmerksamkeit auf das zur Satisfaktionslehre verzerrte hohepriesterliche Amt Jesu (§ 17, 1b).

persönlichen Lebens und Anschluß der Heiligung verstanden werden. Aber schon die Apologie betont das forensische Moment stärker und unterstützt es so wenig durch den Hinweis auf den schöpferischen Charakter der göttlichen Vergebung oder auf die Christusgemeinschaft, daß oft an die bloße „Anrechnung“ gedacht werden muß. Die Funktion der Einheit von Gottes- und Heilserkenntnis wird nicht mehr erfüllt. Denn es ist nur eine Seite der christlichen Gotteserkenntnis und nur eine Seite der Heilserkenntnis, die zur Geltung kommt, und sie sind nur durch das äußere Schema des Gerichtsbildes verbunden, statt sich gegenseitig im Erlebnis zu durchdringen. Über solche Verengung hätte nur eine Neubestimmung auf das lebendige, schöpferische Wesen Gottes hinweghelfen können. Leider vermochte auch Osiander, der den ursprünglichen Reichtum der Gedanken Luthers erhalten wollte und daher die ganze Erneuerung des Menschen in die Rechtfertigung einschloß, diese Neubestimmung nicht aufzubringen; er verschob daher den Schwerpunkt in die substantielle Einwohnung Christi und in die sittliche Umwandlung. Erst recht versagte hier der übrige Altprotestantismus, und so bedeutet die gesamte altprotestantische Behandlung der Rechtfertigungslehre nur eine Fortsetzung des schon in der Reformationszeit selbst betretenen Irrwegs. Eine innere seelische Wirkung der Rechtfertigung selbst, damit ihr schöpferischer Charakter wie ihre Erlebnismöglichkeit wird schließlich direkt bestritten: *quae actio, cum sit extra hominem in Deo, non potest hominem intrinsece mutare*. Gewiß, von einer inneren Wirkung ist die Rede, von dem Gewissenstrost; aber er ergibt sich nicht aus dem schöpferischen Erlebnis der Rechtfertigung selbst, d. h. aus der unmittelbaren Einwirkung Christi auf den Sünder, sondern aus der gehorsamen Annahme der biblischen Botschaft von der Rechtfertigung. Und gewiß, die Rechtfertigung hat neben der negativen Seite (*non-imputatio = remissio peccatorum*, entsprechend der *obedientia passiva Christi*, s. § 17, 1b) auch eine positive (*imputatio iustitiae Christi*, entsprechend der *obedientia activa*); aber das Positive ist doch wieder nur Gerichtsspruch, nicht neuschaffendes Handeln Gottes. Nicht einmal der Calvinismus, der doch sonst die Aktivität so scharf betont, vermag hier vorwärts zu führen. Darum gewinnt die Rechtfertigung, ganz entsprechend dem Glauben (§ 5, 2), nicht die ihr auf protestantischem Boden gebührende zentrale Stellung; sie wird ein Sonderpunkt in der Beschreibung des Heilsprozesses, später des *ordo salutis*; andere Punkte wie *conversio, regeneratio, sanctificatio, unio mystica*, die – im richtigen evangelischen Verständnis – von der Rechtfertigung mit umspannt werden müßten, treten unorganisch neben sie.

3. Die Zersetzung und Neubegründung der Lehre. War die Rechtfertigung zu einem bloßen Imputationspruch Gottes zusammengeschrumpft, so wurde sie naturgemäß sehr bald auf der einen Seite Gegenstand des autoritativen Fürwahrhaltens, im besten Fall des vertrauensvollen Gehorsams gegenüber der Bibel, auf der andern Seite Gegenstand der verständnislosen Kritik, wie sie schon in der Reformationszeit bei Schwärmern und Sozinianern beginnt. Lehrreich ist vor allem die pietistische Stellung-

nahme. Da man die Lehre für biblisch hielt, brachte man das Fürwahrhalten ohne weiteres auf; aber man empfand doch auch die Notwendigkeit, sie mit der praktischen Frömmigkeit zu verbinden. So erwuchs unwillkürlich das Streben, die Rechtfertigung persönlich als Erlösung von den Schrecken des Sündenfalls zu erleben, und zwar nicht nur im Sinn der individuellen Heilsgewißheit, sondern auch in dem einer Umwandlung der ganzen Persönlichkeit (A. H. Francke). Da aber der einmal überlieferte Rechtfertigungsbegriff dazu wenig Handhaben bot, so schob sich für die Pietisten der Begriff der Wiedergeburt in den Vordergrund, und mit ihm wurde die Frage nach dem Verhältnis zur Heiligung (§ 20, 3) lebendig. Ergaben sich dadurch unlösbare Schwierigkeiten, so brachte das Streben nach dem Rechtfertigungserlebnis noch andere mit sich: der Einzelne sollte dabei die Sicherheit gewinnen, daß Gottes Rechtfertigungspruch auch ihm gelte; war das anders möglich, als so, daß er immer prüfte, ob seine *terrores conscientiae* groß genug oder seine Gefühlsstörungen hoch genug oder seine neuen sittlichen Kräfte stark genug seien? So übte man ein ängstliches Betasten des Seelenzustands, das in vollen Gegensatz zu der frohen Heilsgewißheit Luthers geriet. Und man neigte unwillkürlich dazu, die individuelle Geltung der Rechtfertigung abhängig zu machen von der eigenen sittlich-religiösen Höhe, wiederum ganz im Gegensatz zu den Reformatoren, die gerade eine Rechtfertigung des Sünders, nicht des Wiedergeborenen oder Geheiligten gelehrt hatten. Die Aufklärung konnte vollends die Rechtfertigung nur so verstehen, daß sie im Gegensatz zur äußeren Werkgerechtigkeit die Gesinnungsgerechtigkeit darin von Gott anerkannt sah.

Die Lage der Rechtfertigungslehre war so verworren, daß auch die Neubegründer der Theologie im 19. Jahrh. wenig mit ihr anzufangen wußten. Weder Schleiermacher noch die Spekulativen, noch die biblizistischen Dogmatiker führten einen fruchtbaren Weg, und auch der Konfessionalismus entdeckte erst sehr allmählich den ursprünglichen Nerv von Luthers Rechtfertigungsgedanken. Erst der Erlanger Hofmann, A. Ritschl, Hermann Cremer und Martin Kähler haben wenigstens seine gewaltige Bedeutung für die evangelische Frömmigkeit wieder erfaßt und an dem dogmatischen Stoffe durchzuführen versucht. Vor allem war es Ritschl, der durch sein Hauptwerk (s. oben § 4) den Protestantismus zwang, sich neu damit zu befassen, und zwar auch hier unter Rückgang auf Luther. Er betonte mit aller Kraft, daß Gott nicht den Wiedergeborenen oder Bekehrten (analytisches Urteil), sondern gerade den Sünder gerecht spreche (synthetisches Urteil), und daß diese Tatsache, die wir in der Sendung Jesu und dem Walten der christlichen Gemeinde erleben, nun den Menschen umwandelt zu einer neuen Schöpfung, zur Gotteskindschaft und Gliedschaft im Reiche Gottes. Hier beginnt wieder der Rechtfertigungsgedanke eine gegenseitige Durchdringung der Gottes- und der Heilserkenntnis zu werden. Denn in der Erkenntnis des christlichen Heils, d. h. Jesu und der Gemeinde, erkennt Ritschl Gott, das Heilserlebnis wird das Transparent des Gotterlebens. Umgekehrt aber wird im Gotterleben die menschliche Heilssehnsucht über sich selbst hinausgehoben, unter die Gesichtspunkte des göttlichen Handelns

gestellt und in die göttliche Weltwirksamkeit einbezogen (Reich Gottes). Freilich einen vollen Sieg konnte Ritschl seiner Auffassung der Rechtfertigung nicht schaffen. Dafür war sein Gottesgedanke zu rational und eindrucklos, und wurde seine Beziehung der Rechtfertigung auf die Gemeinde zu wenig dem persönlichen Gotterleben gerecht; seine Abneigung wider Mystik und pietistische Erlebniskünstelei trieb ihn dazu, gerade bei der Rechtfertigung das unmittelbare Wirken Gottes in der Einzelseele zu bestreiten. Darum vermochte er den Rechtfertigungsgedanken nicht in seiner umfassenden Bedeutung verständlich zu machen, und erschien weithin als bloßer, allerdings scholastische Entartungen abstreifender Repristinator einer auf dem Boden des heutigen Christentums nicht mehr lebensfähigen Lehre (Lagarde).

So bedarf es gerade an diesem zusammenfassenden Punkte eines noch stärkeren und fruchtbareren Rückgangs auf die lebendige evangelische Frömmigkeit. Die neueste Entwicklung hat in gewissem Sinne dazu beigetragen, den Boden dafür zu bereiten.¹⁾ Denn sie hat Gott wieder lebendiger für uns gemacht, und zwar hat sie gerade seine schlechtlin irrationalen Heiligkeit in den Vordergrund gerückt; sie hat andererseits die Kraft des Menschen und die sittliche Kultur in ihrer traurigen Ohnmacht erschütternd offenbart. Damit sind wichtige Voraussetzungen für eine Neuerhebung des Rechtfertigungsgedankens gegeben. Freilich wirksam können sie erst werden, wenn das moderne Gotterleben die sittliche Unbedingtheit Gottes (§ 11, 4) wieder in voller Wucht erfassen, sich wieder mehr mit Schuldgefühl durchdringen und an der Frage nach der Möglichkeit, Gottes Willen zu tun, entzünden lernt. Geschieht das, dann muß irgendwie ein Begriff erstehen, der es anschaulich macht, wie gerade in der tiefsten Erfahrung der religiös-sittlichen Not das Erlebnis der schlechtlininnigen göttlichen Gnade am siegreichsten eintritt, wie die im Erlebnis der Vergebung vollzogene Gott-einheit erst unser persönliches Leben und unser sittliches Ringen zu voller Höhe emporhebt, also die vollste Einheit von Religion und Sittlichkeit begründet, endlich wie wir innere Gewißheit (Heilsgewißheit) nicht aus uns selber schöpfen können, sondern allein aus dem Handeln Gottes an uns, wie überhaupt alle die historischen Vermittlungen durch Jesus und die Gemeinde unser unmittelbares Gotterleben nicht schwächen, sondern zu einer Glut und einer Weite steigern, die dem Einzelnen in seiner armseligen Zufälligkeit sonst unerreichbar sind. Es muß ein Begriff sein, der einheitlich zusammenfaßt, welche Fülle von charakteristischer, sich gegenseitig tragender Gottes- und Heilserkenntnis der christliche Glaube in sich schließt. Ob dieser Begriff dann das ntliche und reformatorische Bild der Gerechtfertigung, also des Gerichts, wieder aufnehmen wird, das läßt sich heute nicht absehen. Gerade an diesem Punkte wird es ja offenbar, daß die

¹⁾ Vgl. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, 1906; derselbe, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? 1907 (dazu ZThK 1907, 454 ff.; 1908, 67 ff.); Eck, Rechtfertigungsglaube und Geschichte, 1913 (akademische Rede).

Glaubenslehre noch neue Entwicklungen vor sich hat und erst nach weiterer Klärung des evangelischen Glaubens höhere Stufen erklimmen kann. Sie darf nicht Abschlüsse erkünsteln und erzwingen wollen, wo der Glaube selbst noch neuer Vertiefung und Besinnung bedarf. Inzwischen hat sie die Pflicht, dem evangelischen Christentum immer aufs neue vor Augen zu führen, welchen Schatz sie in dem ursprünglichen Rechtfertigungsgedanken der Reformatoren besitzt.

Dritter Teil

Die evangelische Weltanschauung

§ 25. Die Aufgabe

Als eine bestimmte Erkenntnis Gottes und des Heils trat der Glaube uns zunächst entgegen. Allein schon die ersten grundsätzlichen Überlegungen haben uns gezeigt, daß er zugleich Gedanken über die Welt einschließt (§ 2, 3). Im Glauben und in seiner lebendigen Entfaltung gewinnen wir eine neue Stellung zur Welt (§ 5, 1; 7); Heiligkeit und Nähe Gottes enthalten vor allem in den Momenten der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung (§ 11, 2; 12, 3) gewisse Weltbeziehungen, die notwendig sind im Organismus der Glaubenserkenntnis; das Erlösungserlebnis umfaßt negative wie positive Wertungen der Welt, auch Unterscheidungen und Wertabstufungen innerhalb der Weltinhalte (§ 14; 16, 1; 18, 1 d u. a.); und die Auflösung der Trinitätslehre machte gewisse kosmische Gesichtspunkte heimatlos, die nun einer andern Einordnung bedürfen (§ 22, 3). So verschärft die Darstellung der Glaubenserkenntnis noch das an sich schon vorhandene Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Erörterung alles dessen, was unser Glaube über die Welt zu sagen weiß. Ehe wir aber an diese Erörterung selbst herantreten, müssen wir die Begriffe scharf ins Auge fassen, die uns auf diesem Gebiete überall begegnen: Welt, Weltbild, Weltanschauung; an ihnen muß uns die Aufgabe klar werden, die gerade der Glaubenslehre hier obliegt.

1. Der Begriff der Welt. Die christlich-religiöse Sprache kennt noch immer keinen klaren, eindeutigen Begriff der Welt. Das erklärt sich aus der Geschichte. Schon im israelitischen Prophetismus taucht als Korrelat zu seinem machtvollen Monotheismus der Gedanke der Einheit alles Geschaffenen auf: daß Gott Himmel und Erde gemacht hat und nach seinem Willen lenkt, gehört zu den konstituierenden Merkmalen des prophetischen Monotheismus. Aber ein eigentlicher Weltbegriff kam noch nicht zustande. Wäre die Neigung dazu stark genug geworden, so hätte er ganz allgemein den Inbegriff des Empirisch-Wirklichen, der Natur und Geschichte bedeuten müssen, und zwar mit dem doppelten Vorzeichen, das sich aus dem Erlebnis des Wirklichen einerseits als Gegensatz zu Gott, andererseits als Darstellung der göttlichen Herrlichkeit ergab; darum hätte der Weltbegriff schon da die Spannung eingeschlossen, die ihm dann im Christentum blieb: die Welt ist

nichtig, ist bloße Kreatur; aber sie ist Gottes Kreatur und deshalb ein Inbegriff von religiösen Werten.

Auf christlichem Boden bestand zunächst die Gefahr, daß das Erlebnis der Nichtigkeit allein den Weltbegriff beherrschte. Denn es verband sich noch stärker als im Prophetismus mit dem Eindruck der widergöttlichen Verderbtheit; die Welt ist nicht nur leidvoll und sündig, sie hemmt überall das göttliche Leben; wie sie die Propheten getötet hat, so heftet sie den Erlöser ans Kreuz und verfolgt die Gemeinde. Diese Stimmung öffnete notwendig dem Eindringen orientalischespätantiker Züge die Tür; im Lichte des Erlösungsgedankens erschien die Welt als das Herrschaftsgebiet des Satans und seiner Dämonen, als αἰὼν οὖτος dem baldigen Untergange geweiht. Der Dualismus und Pessimismus schien zu siegen. Es wurde vergessen, daß auch in der Erlösung ein Zug auf die Hochwertung der Welt drängt: also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Sohn für sie gab (Joh 3, 16).

Allein wie hier ein fremder Einschlag das christliche Welterleben einseitig färbte, so half eine fremde Entwicklung auch die Spannung aufrecht halten, die dem christlichen Gottesgedanken seine Kraft gab. In Griechenland nämlich hatte inzwischen die Philosophie zugleich mit ihrer monotheisierenden Überwindung des Polytheismus die Einheit der Welt erfaßt. Und zwar konnte sie, weil sie das religiöse Moment mit dem der Welterkenntnis und der ästhetischen Weltbetrachtung untrennbar verband, der Welt einen wertvollen Inhalt geben: der Inbegriff der empirisch wahrnehmbaren Dinge wurde ihr zum Kosmos, der in seiner wohlgeordneten Harmonie bald selbst das Göttliche in sich einsog, bald als Erscheinung der geistig-göttlichen Ideenwelt oder sonst irgendwie als gottgetragen galt. Schon diese Entwicklung beweist, daß im Weltbegriff tatsächlich die religiöse Intention mit einer im engeren Sinne philosophischen zusammentrifft: das menschliche Erkennen lebt von der Voraussetzung einer Einheit in der unendlichen Vielheit der Dinge, und es ringt um eine Feststellung dieser Einheit; aber ebenso entfaltet die Religion sich gerade darin, daß sie alles Wirkliche als Werkzeug Gottes erlebt und im Zusammenhang der göttlichen Offenbarung zu begreifen sucht. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit des Weltbegriffs. Er steht von vornherein unter verschiedenen Gesichtspunkten, die sich zwar grundsätzlich voneinander trennen lassen, aber in der wirklichen Geschichte des geistigen Lebens beständig ineinander spielen, sich gegenseitig bald mehr trübend, bald mehr bereichernd.

Dem christlichen Weltgedanken kam zunächst der griechische mit seiner Mischung der Motive insofern zustatten, als er im Gefolge des gut katholischen Synkretismus von Griechentum und Christentum die Gefahr des Dualismus zu überwinden und die Spannung des Weltbegriffs zu wahren helfen konnte. Das Christentum hielt ja den alttestamentlichen Satz fest, daß die Welt von Gott geschaffen sei; es hatte dadurch trotz allen dualistischen Neigungen die innere Möglichkeit, sich den Gedanken des Kosmos, der harmonischen Weltordnung, der Weltwerte organisch anzugliedern und so das nötige Gegengewicht wider alle dualistischen Gefahren zu schaffen. In diesem Sinne

hat die „natürliche Theologie“ eine wichtige Leistung für das Christentum vollbracht. Sie gab die Farben für den Hintergrund des großen christlichen Heilsgemäldes, auf dem dann das Erlebnis der weltzerstörenden Sünde, die Erlösung und die Verheißung der zukünftigen Verklärung ihre volle Eindruckskraft und ihre dramatische Wucht erhielten.

Freilich eine große Schwierigkeit blieb. Wo man die Wertfülle der Welt betonte, da ging man dem griechischen Kosmosgedanken entsprechend wesentlich von der Natur, ihrer Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit aus, die ja objektiv feststellbar schien; die christlich-kritische Beurteilung der Welt dagegen orientiert sich wesentlich an der sittlich-religiösen Erfahrung des Menschen, an seiner Selbst- und Geschichtskritik. Das war ein Gegensatz, der überwunden werden mußte, und zwar zugunsten des christlich-sittlichen Welterlebens. Denn es war ungleich fester und tiefer begründet. Es trug überdies Bewegung und Leben in sich, d. h. aber eine Fülle von Möglichkeiten, die dem weniger lebendigen Gedanken des in harmonischer Ruhe vorgestellten Kosmos fehlen. Den Sieg über die griechische Orientierung an der Natur aber konnte die christlich-geschichtliche lediglich dann gewinnen, wenn es ihr gelang, jene nicht nur sich äußerlich anzugliedern, wie es in der alten Kirche und Theologie geschah,¹⁾ sondern den eigenen Gesichtspunkten zu unterwerfen. Erst so konnte ein in vollem Maße christlicher Weltbegriff entstehen, und konnten beide Glieder der im Weltbegriff liegenden Spannung, Nichtigkeit und Wertfülle, wirklich von innen her begründet werden. Möglich aber war dieser Fortschritt nur, wenn auch der philosophisch-wissenschaftliche Einschlag, den wir im Weltgedanken mitwirken sahen, in seiner weiteren Entwicklung dem religiös-christlichen irgendwie entgegenkam (Nr. 2; vgl. auch § 32, 1).

Die Schwierigkeit der verschiedenartigen Orientierung blieb nur deshalb so lange erträglich, weil sie das religiöse Leben selbst in geringem Maße berührte. Für den katholischen und den protestantisch-pietistischen Frommen war die Welt, sofern er sie religiös betrachtete, ohne wesentlichen Wert; für Luther und echt lutherische Protestanten wie Paul Gerhardt, die den Wertgehalt der Welt immerhin religiös zu würdigen wußten, stand doch die Nichtigkeit der Welt so stark im Vordergrund, daß die Begründung und Ausmünzung ihres Wertgehalts sie nicht im Innersten beschäftigte. Erst im Neuprotestantismus, also seit dem 18. Jhrh., vollzog sich hier die volle Wendung. Die Welt trat in den Mittelpunkt des Erlebens, Denkens und praktischen Arbeitens; sie zwang damit auch die christliche Frömmigkeit, Klarheit über ihre Würdigung zu suchen. Je länger das Christentum damit zögerte, desto schwerer wurde freilich die Aufgabe. Denn inzwischen war das antike Weltbild dahingesunken, mit dem das Christentum sich früh verbunden hatte. Das neue Weltbild aber trat in scharfen Gegensatz zum überlieferten und damit auch zum Christentum, das sich nicht so rasch

¹⁾ Ein Beispiel ist Augustin, bei dem trotz der Genialität seines Erlebens und Denkens der christlich-geschichtliche und der griechische Zug in starkem Gegensatz stehen. Nur die Mystik vermag dann durch Vergleichgültigung beider Größen zu helfen.

neu einzustellen vermochte. Ja in ihrem Gegensatz zum Christentum begann die moderne Wissenschaft teilweise nicht nur die christliche, sondern jede religiöse Deutung der Welt zu bekämpfen und suchte die Alleinherrschaft in der Bildung des Weltbegriffs zu gewinnen. Das Christentum konnte den Kampf nur so führen, daß es allmählich lernte, die Wertfülle der Welt neben ihrer Nichtigkeit in den Vordergrund zu stellen, ja von innen heraus religiös zu begründen. Es mußte sein innerstes Erleben durch die Werte der Welt ergreifen und so den Glauben zur Entwicklung neuer Möglichkeiten reizen lassen. Der Ansatzpunkt dazu war in dem Gotterleben und dem Glaubensbegriff Luthers längst gegeben; allmählich aber erzeugte auch die moderne Philosophie Anknüpfungspunkte für eine christliche Wertung der Welt und geistige Mittel, die dazu helfen konnten, die Welt durch ein Netz von Glaubensgedanken gleichsam religiös zu erobern (Leibniz, Kant, Loze u. a.).

Ein ganzes Netz von Gedanken ist dabei nötig. Denn die Welt hat dank der neuzeitlichen Entwicklung einen überaus mannigfachen Inhalt gewonnen. Es handelt sich nicht mehr überwiegend um das Reich der Natur; sondern ebenso wichtig, ja wichtiger ist heute für die Wertung der Welt das Reich des Geistes oder der Geschichte; und in diesem Reiche tritt wiederum ein für das Christentum besonders wichtiger Kreis in den Vordergrund, die Religionsgeschichte. Das Christentum muß sich mit ihnen allen auseinandersetzen: mit den fremden Religionen, mit denen es in Wettstreit tritt;¹⁾ mit dem außerreligiösen Geistesleben, von dem es oft so heftig angegriffen wird und von dem es doch andererseits beständig zehrt (§ 7, 3); mit der gesamten Natur, weil es in ihr lebt, von ihrem Druck befreien und ihren Sinn verstehen lehnen will (§ 7, 2; 15; 18, 1 d). Sie alle gehören unzerstörbar zu unserm Bewußtsein und bedürfen daher der religiösen Durchdringung. Da der Glaube seinen Weltgedanken von innen her, d. h. von der religiös-sittlichen Erfahrung aus bestimmt, so werden wir am richtigsten mit dem engsten Kreise beginnen und in wachsender Ausweitung des Blickfeldes erst die Gedanken des Glaubens über die Religionsgeschichte, dann die über das allgemeine Geistesleben, endlich die über das Weltganze behandeln.

2. Weltbild und Weltanschauung. Die neuzeitliche Intensivierung und Ausweitung der Welt rückt die Schwierigkeit noch weiter in den Vordergrund, die in der notwendigen Verbindung der religiösen mit der ästhetischen und vor allem mit der wissenschaftlichen Einstellung liegt (s. oben Nr. 1 und § 2, 3). Gewiß kann der Christ durch eigene Beobachtung oder Einfühlung die Erscheinungen der Religionsgeschichte, des allgemeinen Geisteslebens und der Natur so weit und fest in sein Bewußtsein aufnehmen, daß der Glaube unwillkürlich sein Deutungswerk beginnt. Allein die Gedanken, die dabei entstehen, bleiben zunächst mit dem Verdacht der Zufälligkeit und Willkür behaftet; mit welchem Rechte soll der

¹⁾ Die Auseinandersetzung spez. des evangelischen Christentums mit dem katholischen und orientalischen, die an sich auch hierher gerechnet werden könnte, bleibt der Symbolik überlassen; s. oben § 2, 2. 4.

Glaube von den kleinen individuellen Erlebnis- und Bewußtseinskreisen zu Sätzen über die Gesamtheit der drei Gebiete aufsteigen? Will er die Stoffe der Wirklichkeit in vollem Umfang erfassen, so muß er die Wissenschaft vom Wirklichen zu Rate ziehen. Sie allein bietet ihm eine Gesamtübersicht über das Wirkliche und bietet sie so geformt, daß sie dem Verständnis zugänglich und relativ frei von Willkür oder Zufall, d. h. allgemeingültig ist.

Wenn nun aber in dem heutigen Ringen um Weltanschauung die verschiedenen Mächte des Geistes sich sogar noch stärker als ehemals verbinden, dann erhebt sich wiederum, nur in gesteigertem Maße, die Gefahr, daß die gegenseitige Hilfe zu gegenseitiger Hemmung und eifersüchtigem Wettbewerb ausartet. Darum ist Grenzscheidung hier das erste Notwendige. Wir müssen uns klar darüber werden, wie weit die Kraft der Wissenschaft und wie weit die des Glaubens trägt. Ein wichtiges Hilfsmittel dafür bedeutet die Unterscheidung von Weltbild und Weltanschauung. Wie das Sehen nach unserem Sprachgebrauch dem Reiche der sinnlichen Wahrnehmung, das Schauen dem der irrationalen Geistesfunktionen angehört, so eignen wir den Begriff des Weltbildes der wissenschaftlichen Forschung, den der Weltanschauung dem Glauben (und ev. seinen ästhetischen Hilfsmitteln) zu.

Freilich handelt es sich bei dieser Unterscheidung mehr um eine allgemeine, im einzelnen immer erst herauszuarbeitende Richtlinie als um eine scharf erkennbare Grenze. Nur soweit ist die Linie klar, als das Gebiet der Naturwissenschaft und damit der exakten Forschung reicht. Die Geschichts- oder Kulturwissenschaften dagegen müssen neben der exakten Forschung ein so hohes Maß von Einfühlung, überhaupt von irrationaler, mit religiösen Elementen verfeilter Geistestätigkeit benutzen, daß ihre Ergebnisse aus dem Gebiete des „Bildes“ in das der „Schauung“ übergreifen. Daher können wir zwar die Naturanschauung vom Naturbild, aber nicht mit derselben Sicherheit die Geschichts- oder Kulturanschauung vom Geschichts- oder Kulturbild unterscheiden. Immerhin wird auch hier die Trennung der Gesichtspunkte der Kompaß sein, der uns am ehesten durch die Weiten der Weltstoffe hindurchführt.

Zunächst das Weltbild. Der Glaube hat die Selbständigkeit der wissenschaftlichen Forschung überall da schrankenlos anzuerkennen, wo die naturhafte Art des Stoffes dem Messen und Wägen, der Beobachtung und dem Experiment, den Kategorien des Denkens und den logischen Gesetzen wirklichen Erfolg verheißt. Auch wo der Glaube ihre Ergebnisse als störend, als unvereinbar mit der von der Bibel und der älteren Wissenschaft her überlieferten Weltanschauung empfindet, hat er sie doch zu achten und als Stoff seines „Schauens“ zu verwerten. Weder die Bibel (§ 21, 2; 16, 2) noch das Dogma noch der lebendige Glaube selbst (§ 8, 3) hat das Recht des Einspruchs; die Darstellung der Glaubenserkenntnis hat keinen einzigen Gedanken aufgewiesen, der sich als wissenschaftliche Aussage über die gegebene Welt verwenden ließe. Immer handelt es sich um erlebnisbedingte, innere Vorgänge; solche aber sind in keiner Weise

geeignet, den Wettbewerb mit den Aussagen der Wissenschaft über die Welt aufzunehmen. An diesem Punkte hat die Glaubenslehre eine besonders wichtige Aufgabe innerhalb der Kirche zu erfüllen. Sie muß in ihr die Einsicht verbreiten, daß die Preisgabe des biblisch-dogmatischen Weltbildes nicht Kleinglaube oder schwächliche Nachgiebigkeit gegenüber falschen Ansprüchen der Wissenschaft ist, sondern Gehorsam gegen den Glauben; denn dieser will Gott nicht in der von einer veralteten Wissenschaft geformten Wirklichkeit verehren, sondern in der Wirklichkeit, die sich heute dem forschenden Sinn und dem geschulten Denken enthüllt, und auf die wir im übrigen die Gestaltung unsers Lebens gründen. Noch schwerer freilich als der grundsätzliche Gewinn dieser Einsicht ist ihre Anwendung im einzelnen: die Übersetzung des Glaubens aus seiner Verbindung mit dem antiken in die mit dem modernen Weltbild. Da es sich hier weithin nicht um eine scharfe, deutlich sichtbare Grenze, sondern um eine allgemeine Richtlinie handelt, so kann der neue Zustand nur allmählich durch eine Reihe von inneren Auseinandersetzungen und äußeren Kämpfen gewonnen werden. Die Kirchengeschichte der letzten Jahrhunderte mit ihren Übereilungen und Reaktionen ist die Urkunde dieses Ringens, und noch heute ist keine allseitige Klärung erreicht. Immerhin, der grundlegende Fortschritt ist mit der allgemeinen Einsicht in die Verschiedenheit der wissenschaftlichen Weltbearbeitung von der religiösen Weltanschauung vollzogen. Und die neuzeitliche Entwicklung der Wissenschaft wird kraft ihrer erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung und ihrer wachsenden Rücksicht auf die irrationale Seite des geistigen Lebens (§ 29, 2) die Einzelanwendung in Zukunft leichter als bisher gestalten.

So wächst aus der folgerechten, nie ermüdenden Arbeit der Wissenschaft ein zusammenhängendes Weltbild heraus, das zu unserer geistigen Wirklichkeit gehört und uns nach allen Richtungen beeinflusst. Es greift in alle Gebiete der Weltanschauung hinein, in das der Natur wie in das des geschichtlichen, speziell des religiösen Lebens; denn überall gibt es wissenschaftlich erforschbare Stoffe. Desto stärker wirkt das neue Weltbild als Erlebnis auf unser Inneres und gewinnt dadurch positive Bedeutung auch für den Glauben. Freilich tritt es dabei aus dem Flusse des „Wissenschaftens“ niemals heraus; denn durch bestimmte Merkmale wie die durchgehende Kausalität gekennzeichnet, ist es doch niemals eine fertige Größe, sondern steht immer von neuem als Aufgabe, als unendliches Ziel vor unsern Augen.

Aber auch abgesehen von der Notwendigkeit steter Wandlungen haften dem Weltbild gewisse Schwierigkeiten an, die ihm jede Möglichkeit nehmen, zur Weltanschauung zu werden. Das wissenschaftliche Weltbild ist zunächst durchaus relativ. Der Raum und die Zeit, in denen es sich aufbaut, haben keine absolute Bedeutung, sondern sind durchweg beeinflusst von unserm irdischen Standpunkt;¹⁾ sie wechseln mit ihm, geben also dem Weltbild nicht mehr, wie man früher meinte, einen festgespannten Rahmen.

¹⁾ Vgl. die Anmerkung S. 90 über Einsteins Relativitätsprinzip. Der Ein-

Innerhalb der relativen raumzeitlichen Formen aber, mit denen die Wissenschaft nun doch arbeiten muß, wird eine zusammenfassende Einheit nur möglich durch beständige Hypothesen. Die einfachste wissenschaftliche Forschung bedarf bereits ihrer; und je größer das Gebiet ist, das einheitlich zusammengefaßt werden soll, desto gewichtiger ist auch ihr Einfluß. Sie dienen als Hilfsbegriffe, Arbeitsmittel oder Rechenmarken. Als solche werden sie teils wieder ausgeschIEDen, sobald ihr Zweck erreicht ist, teils bleiben sie dauernd im Ergebnis enthalten. Und zwar sind die letzteren die für uns wichtigen: sie geben dem entstehenden Weltbild ihr Gepräge. Dazu gehört in erster Linie, daß sie kraft ihres hypothetischen Charakters die Sicherheit und Fertigkeit des Weltbilds hindern; sie verstricken es in den Kampf der Meinungen, in die langsame, irrumsreiche Entwicklung der Wissenschaft. Gerade die Geschichte der Begriffe, die eine letzte Einheit darstellen möchten, wirft ein helles Licht auf diese Schwierigkeit. Die Atome, aus denen die Naturwissenschaft so gern das Weltall aufgebaut denkt — sind sie ausgedehnte körperliche Einheiten oder rein dynamische Kraftpunkte? Jenes behaupten gern die Biologen (Häckel), dies die Physiker und Chemiker (Ostwalds Energetik). Und wenn man neuerdings an die Stelle der Atome Ionen oder Elektronen setzt, so erhebt sich die entsprechende Frage, ob sie aus elektrisch geladenen Korpuskeln oder aus immateriellen Elektrizitätseinheiten bestehen. Ähnliche Unsicherheiten aber belasten alle großen Einheitsbegriffe der Naturwissenschaft: Materie, Energie u. a. — um ganz von den umfassenden Begriffen oder Theorien der Kulturwissenschaften zu schweigen. Daher ist ein allseitig scharf bestimmtes „wissenschaftliches“ Weltbild eine Unmöglichkeit. Sogar gewisse Gesetze, in denen die gesamte Naturwissenschaft übereinzustimmen scheint, wie das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, wird doch verschieden gewendet: während die einen daraus die Ewigkeit der Welt folgern (Häckel), verbinden andere es mit dem „Entropie-Gesetz“ und lassen unsere Welt im „Wärmetod“ enden (Ostwald). Wer nicht eine der großen wissenschaftlichen Hypothesen zum Dogma erheben, d. h. ihres wissenschaftlichen Charakters berauben will, muß demnach anerkennen, daß ein allgemeingültiges wissenschaftliches Weltbild als eindeutige Zusammenfassung der gesamten Natur nicht besteht.

Aber selbst die Annahme einer solchen Hypothese, die vielleicht alle Natur zur Einheit zusammenfassen könnte, ergibt noch keine Einheit des Wirklichen. Zum Wirklichen gehören auch die geistigen Tatsachen: unser Denken, unser Bewußtsein. Aus dem schöpferischen Denken erwachsen alle jene Hypothesen; es ist die primäre Wirklichkeit gegenüber der Natur, die wir doch nur in ihrem durch das Denken mitgeschaffnen Bilde kennen. Ist es aber primär, dann kann es unmöglich aus Naturbegriffen, d. h. aus seinen eigenen sekundären Schöpfungen abgeleitet werden — so wenig

führung dient etwa Pflüger, Das Einsteinsche Relativitätsprinzip, 2. A. 1920, und Sellien, Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie, 1919 (Kantstudien).

wie es umgekehrt gelingen kann, das Empirisch-Wirkliche schlechthin als Erzeugnis unseres Geistes zu begreifen. Nicht nur das Mißlingen jedes bisherigen Versuches, sondern vor allem die grundsätzliche erkenntnistheoretische Besinnung erweist beides als eitel. Demnach bleibt neben dem Weltbild das Denken und mit ihm das Bewußtsein eine selbständige Wirklichkeit. Das letzte Wort einer Wissenschaft, die nicht dogmatisch die Natur aus dem Geiste oder den Geist aus der Natur ableiten will, ist tatsächlich der Dualismus. Mögen andere Mächte (Religion oder Philosophie oder Kunst) darüber hinausführen, die Wirklichkeitsforschung muß, wenn nicht bei der Vielheit, so doch bei der Zweiheit des Wirklichen stehen bleiben. Daraus ergeben sich zwei Möglichkeiten für das Weltbild. Entweder es begnügt sich mit der Zusammenfassung der Natur, dann zeigt es trotz allen fruchtbaren Hypothesen von vornherein nur die eine Hälfte des Wirklichen; oder es versucht, die gesamte Wirklichkeit zu umspannen — dann kommt es nicht über den Dualismus hinaus.

Darin liegt endlich eine letzte Schwierigkeit. Das Weltbild als Zusammenfassung aller rationalen wissenschaftlichen Bearbeitung der Welt muß im rein Formalen enden. Es abstrahiert in seiner folgerechten Durchführung von allem Inhaltlichen als dem bloß Gegebenen, das in seinem Wesen keiner ratio zugänglich ist, und schafft ein bloßes Gewebe von Naturgesetzen; gewiß verbindet sich damit die hypothetische Annahme eines bestimmten Trägers, sei es der Atome oder der Substanz und Energie; da sie aber sämtlich inhaltlos sind und bloße Beziehungen oder hypothetische Hilfsbegriffe darstellen, ermöglichen sie keinen Aufstieg zu irgendwelcher inhaltlichen Bestimmung. Die ratio vermag auch durch die genialsten Berechnungen der Naturgesetze den Inhalt des Gegebenen nicht zu erschließen. Darum bleibt das Weltbild, wenn es sich nur mit Hilfe exakt-wissenschaftlicher Arbeit aufbauen will, stets rein formal; geht es aber zur Inhaltsbestimmung, zur Wertgebung und Sinnbeschaffung über, so zieht es unwillkürlich die praktischen Geistesfunktionen, auch die religiöse, zur Hilfe heran, d. h. es mündet in die Weltanschauung ein.

Die Besinnung auf die Bedingungen des wissenschaftlichen Weltbildes führt demnach noch über den Ausgangspunkt der Erörterung hinaus. Gerade indem es alle wissenschaftliche Forschung zu einem einheitlichen Gesamtbild verbinden möchte, weist es auf die Schwierigkeiten hin, die in dem relativen, hypothetischen, dualistischen, formalen Charakter der wissenschaftlichen Arbeit liegen. Es schreit nach Ergänzung durch Mächte, die von anderer Art sind und daher andre Möglichkeiten in sich tragen; es strebt über sich selbst hinaus nach Gewißheit, Einheit, Inhalt, d. h. nach Weltanschauung. Das zeigt sich bei erkenntnistheoretisch ungeschultem Denken darin, daß man das Weltbild durch naive dogmatische Verbindung mit ästhetischen und religiösen Elementen selbst zur Weltanschauung umgestaltet und so das Phantom einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ erzeugt.¹⁾ Je verhängnisvoller solche Irrwege sind, desto notwendiger ist

¹⁾ Der vulgäre „Monismus“ geht allenthalben diesen Weg. Aber sogar

es, auf erkenntnistheoretisch durchdachtem Wege und mit geeigneten Kräften vorwärtszustreben. So fordert die kritische Betrachtung des Weltbilds dasselbe, was der Glaube von sich aus gibt: die Betätigung der praktischen Geistesfunktionen im Ringen um die Weltanschauung.

Freilich steht nun auch der Glaube vor eigentümlichen Schwierigkeiten. Wenn er sich nicht mehr an die naive Sinneswahrnehmung und deren direkte Fortsetzung in der alten Wissenschaft, sondern an die moderne, überaus komplizierte wissenschaftliche Verarbeitung des Wirklichen halten, also z. B. von dem geozentrischen zum heliozentrischen, ja zu einem azentrisch ins Unendliche verlaufenden Weltbild übergehen soll, dann fehlt seiner Weltanschauung die sinnliche Unmittelbarkeit und die Selbstverständlichkeit, die sie einst besaß. Sie erhält einen abstrakteren Charakter, steht nach ihrem wissenschaftlichen Gehalt der eigenen Kenntnis und Kontrolle des Einzelnen sehr viel ferner, hat etwas Unsicheres und Tastendes (§ 2, 3). Damit ändert auch die Arbeit an der Weltanschauung ihre Art. Wurde sie früher von jedem selbständig erlebenden und denkenden Christen in ungefähr derselben Weise und mit ungefähr demselben Ergebnis erzeugt, so kann sie heute nur das Ergebnis des organischen, obchon vielfach unbewußten Zusammenarbeitens der Einzelnen in der Gemeinschaft sein. Kaum irgendwo findet die ganze Fülle der wissenschaftlichen Welterkenntnis sich so mit der ganzen Innigkeit und Kraft des Glaubens zusammen, daß in Einer Person für alle Frommen vorbildlich die christliche Weltanschauung erwachsen könnte. Hat weder Leibniz noch Kant noch Schleiermacher diese Leistung vollbracht, so darf sie heute erst recht von keinem Einzelnen erwartet werden. Nur in der Gemeinschaft strömt eine so vielseitige Kenntnis der wissenschaftlichen Arbeit, vom religionswissenschaftlichen bis zum naturwissenschaftlichen Gebiet, zusammen, daß ein allumfassendes Weltbild entstehen und als Gemeinbesitz der evangelischen Christenheit die innere Einigung mit ihrem religiösen Erleben finden, d. h. zur Weltanschauung werden kann. Mancher einzelne Christ mag weder Bedürfnis nach einer solchen noch Verständnis dafür haben; die Fremdreligionen, die außerreligiösen Geistesfunktionen, Natur und Welt Ganzes treten ihm nicht so kraftvoll ins Bewußtsein, daß sie Erlebnis werden und seinen Glauben zu eigener Gedankenbildung reizen. Er verzichtet auf eine eigentliche Weltanschauung oder übernimmt kritiklos aus zufälligen Ursachen sei es die alte Weltanschauung, die zu der Lebendigen, auch sein Leben tragenden Welt nicht stimmt, sei es eine moderne Neubildung. Darin liegt eine peinliche Schwierigkeit der heutigen Gesamtlage des Protestantismus (s. auch § 7, 4). Wer aber innere Fühlung mit dem Geistesleben besitzt, der wird irgendwie an dem Ringen um Weltanschauung teilnehmen müssen. Mögen dabei die Wege auseinander, ja widereinander führen, in Mannigfaltigkeit und Kampf wird doch allmählich eine gewisse Weltanschauungseinheit ge-

Philosophen wie Wundt lassen die kritische Selbstbefinnung bei dem Übergang vom Weltbild zur Weltanschauung vermissen (System der Philosophie, 4. Aufl. 1919). Kritischer verfährt z. B. Österreich, das Weltbild der Gegenwart, 1920.

wonnen, die dem Drang des Glaubens nach vollständiger Weltdurchdringung Genüge leistet.

Die Arbeit daran ist um so wichtiger, als sie allein dem evangelischen Christentum die verlorene Stellung unter den geistigen Mächten der Gegenwart wiedergeben und sein Ringen um Volkserziehung, Menschenbildung, Kulturvertiefung geistig unterbauen kann. Das evangelische Christentum muß sie für das ganze Christentum, ja für alle Religion leisten; denn keine andere Konfession oder Religion besitzt die gleiche Verbindung von innerer Kraft und äußerer Freiheit, von Kritik und Bejahung gegenüber der Welt. So ist die Ausbildung einer mit dem modernen Weltbild verbundenen Weltanschauung ein wichtiges Stück der Weltsendung des evangelischen Christentums, eine Anwendung der unendlichen Aufgabe der Weltüberwindung auf die besondere Lage der Gegenwart. Mag sie Ergebnisse haben, die in scharfem Gegensatz zur biblischen Weltanschauung und zur kirchlichen Überlieferung stehen, sie sind doch — und gerade in der freiwilligen Übernahme der damit verbundenen Mißdeutungen — eine Bewährung des evangelischen Glaubens. Der heutige Protestantismus muß sie doppelt kraftvoll leisten; denn es gilt hier vieles nachzuholen, was versäumt worden ist.

A. Die Welt der Religion

§ 26. Das Problem der Fremdreigion

1. **Die Tatsachen der Religionsgeschichte.** Bedeutsame Vorgänge der Neuzeit haben den Vorgängen der Religionsgeschichte eine Eindruckskraft verliehen, wie sie seit der Entstehung des Christentums niemals vorhanden war. In erster Linie ist dabei der moderne Weltverkehr zu nennen, der die Völker durcheinanderwirbelt und die Christen beständig in ebenso enge wie mannigfache Verbindung mit fremden Religionen setzt. Die daraus folgenden Stimmungen und Reize werden methodisch verallgemeinert und vertieft durch die gewaltige Arbeit der Religionswissenschaft. Sie untersucht das ganze Reich der Religion, tastet sich von den Kulturreligionen bis in die dunkelsten Anfänge der Religionsgeschichte hinauf, die uns kaum noch als Religion erscheinen wollen, und untersucht die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Religionen. Dabei wird eine gewisse Übereinstimmung der Formen deutlich. Kultgebräuche, die das religiöse Leben der primitiven Völker beherrschen, finden sich auch in der Bibel und ragen in unsere Frömmigkeit herein; christliche Missionare entdeckten im tibetischen Buddhismus ein Gegenbild des katholischen Kirchentums, während der japanische Buddhismus ähnliche Bewegungen wie die christliche Reformation aufweisen kann. Schon diese Erinnerung führt von der Erscheinungswelt der Religion in die Tiefen des religiösen Erlebens selbst: auch da beobachten wir zahlreiche Ähnlichkeiten und Parallelen, die unser Staunen wecken. Aus solchen Tatsachen erwuchs der Mut, allgemeine Kongresse

der Religionen und Religionswissenschaften abzuhalten.¹⁾ Mögen sie praktisch nicht viel erreichen, sie sind doch von höchster Bedeutung als Sinnbild eines wachsenden Gemeinschaftsgefühls aller Religionen. Im einzelnen wird diese Entwicklung verstärkt durch die wissenschaftliche Erforschung der Zusammenhänge, die das Christentum und seine israelitische Vorstufe mit der allgemeinen Religionsgeschichte verbinden: die israelitische Religion ist stark beeinflusst von älteren religiösen Bildungen, und das Christentum erwächst nicht nur aus dem Judentum, sondern übernimmt auch wichtige Motive aus dem spätantiken religiösen Synkretismus und aus der germanischen Religion; ja es ist in seiner geschichtlichen Erscheinung von denselben geistigen Gesetzen bestimmt wie die fremdreligiöse Welt.

Vollends unentrinnbar aber wird der Zwang zur religiösen Auseinandersetzung des Christentums mit den anderen Religionen durch die Mission. Die wachsende Vertiefung der christlichen Mission macht es notwendig, den Boden zu studieren, auf dem man das Christentum ausbreiten will, und religiöse Anknüpfungspunkte für die eigene Predigt zu suchen; die Folge ist dann in der Regel eine stärkere innere Berührung mit der fremden Religion. Aber auch umgekehrt: fremde Religionen beginnen auf christlichem Boden ihre Mission zu treiben; vor allem der Buddhismus dankt nicht nur dem religiösen Suchen des von seinem Christentum nicht mehr befriedigten Abendlandes einen zwar seltsam gefärbten, aber erheblichen Einfluß in dem Herrschaftsbereich des Christentums²⁾, sondern er geht neuerdings direkt zu eigener Mission im Abendlande über. So wird das Christentum gezwungen, zur Fremdreigion bewußter und umfassender von innen heraus Stellung zu nehmen, als es bisher geschah. Die wachsende Vertiefung des religionsgeschichtlichen Interesses aber zeigt sich auch darin, daß die Religionsgeschichte häufiger als bisher statt unter kulturgeschichtlichem oder ideengeschichtlichem vielmehr unter religiösem Gesichtspunkt, mit positivem religiösem Interesse behandelt zu werden beginnt. Man deckt mit Vorliebe die zahlreichen Parallelen auf, die gerade auch feinste christliche Motive und Gedanken in der Fremdreigion besitzen, und sucht aus ihren Urkunden Nahrung für das religiöse Leben der Christenheit zu erschließen³⁾.

¹⁾ Zu erwähnen sind der Religionskongreß bei der Weltausstellung von Chicago, 1893; die Reihe der religionswissenschaftlichen Kongresse (seit 1897), die von den Unitariern begründeten Kongresse für freies Christentum und religiösen Fortschritt (seit 1900; 1910 in Berlin); die „Konferenz für Arbeit und Religion“ (London 1919), an der Vertreter des Hinduismus teilnahmen, der „Religiöse Menschheitsbund“ und die League of Religions (beide 1920), u. a.

²⁾ Unter den Älteren vgl. Schopenhauer, unter den Modernen Männer wie Dahlke oder wie G. Grimm (Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft. 1915).

³⁾ Männer wie Soederblom (Das Werden des Gottesglaubens, 1916), Heiler (Das Gebet, 2. A. 1920, u. a.), Beckh (Buddhismus, 2. A. 1919 f.) und Sammlungen wie die Religionsgeschichtlichen Volksbücher, die Klassiker der Religion, die Religiösen Stimmen der Völker sind für die Überwindung der wesentlich kultur- oder ideengeschichtlichen Betrachtungsweise ebenso bezeichnend wie der Ton der modernen missionarischen Literatur (z. B. Richter, Evangelische Missionskunde, 1920). Vgl. auch meinen Aufsatz in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1917: Die Stellung des Glaubens zur Religionsgeschichte.

2. Die früheren Auffassungen der Fremdreigion im Christentum.

Lange Zeit besaß die Christenheit als Ganzes nur geringe innere Berührung mit fremden Religionen. Sie sah deren Auswüchse im polytheistischen Kultus, stand unter der Nachwirkung von Verfolgungen durch Juden und Heiden, entnahm dem Bewußtsein der eigenen vollkommenen Gottes- und Heilserkenntnis die Alleingültigkeit aller wesentlichen christlichen Gedanken und Einrichtungen. Sie fühlte sich dadurch gedrängt, alle Fremdreigion entweder von den Listen des Satans oder von menschlicher Bosheit und Verblendung herzuleiten, unverkennbar wertvolle Züge aber als Überbleibsel der in der Genesis berichteten Uroffenbarung oder als Auswirkung der in Vernunft und Gewissen gegebenen „natürlichen Offenbarung“ oder als spätere Entlehnung aus Judentum und Christentum zu erklären. Eine positive religiöse Würdigung war in diesem Rahmen nicht möglich. Umgekehrt wurde wie einst in den Zeiten der Kreuzzüge so in denen der Aufklärung der wachsende Verkehr und die wachsende wissenschaftliche Kenntniss fremder Religionen zunächst der Anlaß, im Staunen über die Ähnlichkeiten das Charakteristische des eigenen Glaubens zu verkennen oder doch als minder wichtig zu erklären: die gemeinsamen Züge erschienen als das allein Wichtige; sie wurden nun in Anlehnung an jene Lehre von der natürlichen Offenbarung auf eine ursprüngliche religiöse Ausstattung des Menschen zurückgeführt, auf die „natürliche Religion“. Indem vor allem die Aufklärung diese Gedankengänge ausbildete, kam es zu einer Auflösung der spez. christlichen Züge, freilich umgekehrt auch zu einer Christianisierung des Gemeinbesitzes der Religion: Gott, Tugend und Unsterblichkeit wurden nicht als Erwerb des Christentums oder überhaupt bestimmter geschichtlicher Religionen verstanden, sondern als natürliche religiöse Mitgift der Menschheit. Auch dieser Gegensatz wider die Entwertung der Fremdreigion konnte demnach, obwohl (oder gerade weil) er die Sonderkraft der christlichen Gottes- und Heilserkenntnis verleugnete, eine Würdigung der anderen Religionen nicht herbeiführen.

Ein Mittelweg wird in der Gegenwart gern beschritten. Was seinen Vertretern als der eigentliche Inhalt der Fremdreigion erscheint, das ist das Suchen der Menschenseele nach Gott, das Unbefriedigtsein von der Welt (in Anlehnung etwa an Apgsch 17, 26 f.). Damit ist die Fremdreigion von dem Verdachte des Satanißchen und der Bosheit befreit, sie empfängt eine gewisse Weihe und wird als edelste, tiefste Bewegung des Menschengenies anerkannt. Aber indem man sie als bloßes Suchen schlechtweg dem in der Offenbarung gegebenen Besitz des Christentums entgegensetzt, wird doch eine Schranke aufgerichtet, die es unmöglich macht, Christentum und Fremdreigion unter dem einen Begriff der Religion zusammenzufassen, und wird die Anerkennung eines positiven inneren Gemeinguts verweigert; alle nichtchristliche Religion erscheint doch, sofern sie Positives hat, nur als eine glänzende Täuschung, im besten Falle als ein Surrogat der wahren Religion.

Es fragt sich, ob dieser Ausweg genügt. Keinesfalls stimmt er zu dem Selbstzeugnis der Fremdreigion. Sie redet durchaus nicht nur von

Suchen und Sehnen, sondern in all ihren Formen auch vom Besitz der Gottheit und vom Gewinn des Heils; mindestens in irgendwelchen Personen (Religionsgründern, Priestern, Zauberern, Asketen, Mystikern, kontemplativen Denkern) und durch irgendwelche Mittel glaubt sie dies Ziel zu erreichen. Haben wir ein Recht, über das tausendstimmige Selbstzeugnis der Fremdreigion hinwegzugehen? Aber auch abgesehen davon zeigt die vergleichende Religionswissenschaft zuviel Ähnlichkeiten, zu viele das ganze Gebiet der Religion einschließlich des Christentums durchwaltende gemeinsame Züge, als daß es möglich wäre, die Fremdreigion vom Christentum wie Suchen vom Besitz zu unterscheiden.

Vor allem aber legen die Erlebnisse, die gerade tiefreligiöse Christen an der Fremdreigion machen, andere Gedanken nahe. Christliche Mystiker haben sich in jeder Zeit den griechischen, persischen, indischen oder chinesischen Mystikern verwandt gefühlt; christliche Philosophen und Theologen entdeckten bei den heidnischen Religionsphilosophen wie Plato, Aristoteles oder den Stoikern wertvolles Gemeingut; Herders Jugendschriften zeugen von dem positiven religiösen Eindruck, den die religionsgeschichtliche Einbettung des Christentums zu wecken vermag; und christliche Missionare sehen wir immer wieder durch die unmittelbare Beobachtung heidnischer Frömmigkeit aufs tiefste berührt. Und was wir bei ihnen allen finden, das hat sein großes Vorbild schon in Paulus. Gewiß wendet sich auch sein anerzogenes Judentum und neugewonnenes Christentum scharf wider den polytheistischen Kultus des Heidentums; er findet darin selbstverschuldete Verfinsterung und Strafe Gottes zugleich (Röm 1, 21–23). Allein das ist doch nur die eine Seite in der Stellung des Paulus. Wir sehen in demselben Zusammenhang des Römerbriefes, daß Paulus gewisse Züge der spätantiken Bildungsreligion als innerlich verwandt empfindet: wie selbstverständlich die Juden, so haben auch die Heiden Gottes Offenbarung empfangen; sie erkennen sein unsichtbares Wesen an seinen Werken (1, 19 f.) und seinen Willen in ihrem Gewissen (2, 14 f.). Hier handelt es sich nicht um ein ergebnisloses Suchen des sich selbst überlassenen Menschengewisses, sondern um eine wirkliche Selbstbekundung Gottes, also um eine positive, dem Christentum irgendwie ähnliche Erscheinung. Aber Paulus weist noch höher hinauf. Der Zusammenhang jener Stellen (und ähnlich Apgs 17) gipfelt in dem Versuche, alle Religionen mit dem Judentum zusammen in Einen großen Gang der Religionsgeschichte einzugliedern, der im Christentum seinen Höhepunkt erreicht. Das Wichtige ist nicht, daß Paulus dafür wesentlich negative Gesichtspunkte wie den der göttlichen Zulassung oder der ur- und endzeitlichen Katastrophe verwendet, sondern daß sein frommes Denken nicht eher ruht, als bis er alle ihm bekannten Erscheinungen der Religionsgeschichte in dem einen großen Heilsplan Gottes zur Einheit verbunden hat. Offenbarung und Zulassung menschlichen Irrens sind dabei ineinander verwoben, und zwar so, daß die Offenbarung nicht nur auf Seiten der biblischen, sondern auch der philosophischen Bildungsreligion zu finden ist. Es handelt sich um eine Erziehung des Menschengeschlechts auf die Gottesgemeinschaft hin, also um eine Einheit des Zieles, das im

Christentum durch die Sendung des Sohnes und den Besitz des Geistes zur Verwirklichung kommt.

Diese Stellungnahme des Paulus gibt dem Selbstzeugnis der Fremdreigion und der Feststellung des starken gemeinsamen Besitzes aller Religionen durch die Wissenschaft einen weit besseren Hintergrund als jene mit der satanischen Verführung oder dem bloßen Suchen der Menschheit arbeitenden Theorien. Wir müssen an sie anknüpfen, um den Tatsachen der Religionsgeschichte religiös gerecht zu werden.

3. Die Einstellung des evangelischen Glaubens. Auch wenn die Glaubenslehre Autoritäten folgen wollte, könnte sie doch den paulinischen Gedankenzusammenhang nicht ohne weiteres übernehmen. Denn unser Blickfeld hat sich mächtig ausgedehnt. Wir kennen unendlich viel mehr Religionen, und wir haben die Möglichkeit, wenigstens manche von ihnen objektiver, mit stärkerem Willen zur Einfühlung zu verstehen als der auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkte und von keiner Religionswissenschaft unterstützte Kämpfer Paulus. So müssen wir für das unendlich erweiterte Gebiet ähnliche Gedankenbildungen gewinnen, wie sie bei Paulus für sein engeres Gebiet vorliegen; seit Herder und dem jungen Schleiermacher ist die Theologie an der Arbeit, das zu leisten.

Sreilich ist das nicht anders möglich als durch innere Berührung mit den fremden Religionen. Sollen nicht lustige Spekulationen, sondern wirkliche Glaubensgedanken entstehen, so müssen wir durch unmittelbaren religiösen Eindruck oder durch Einfühlung und Nacherleben den Pulsschlag der fremden Religionen herausfinden, sie als drängende Wirklichkeit empfinden. Nur aus solchem Untergrund ringen sich echte Glaubensgedanken empor. Zu derselben Forderung führt ein anderer Gedankengang. Er wird gerade durch den inneren Anstoß veranlaßt, der aus dem Wettbewerb der übrigen Religionen erwächst. Der Besitz des Glaubens wurde uns nach drei Seiten deutlich: im Glauben offenbart sich uns die wahre Wirklichkeit, die in allem Gegebenen sich vergegenwärtigende einheitliche letzte Wirklichkeit Gottes; sie wird uns einerseits zur Erlösung vom alten Menschen und von der alten Welt, andererseits zur Neuschöpfung, zu einer schöpferischen Neugestaltung unsers Wesens, der Geschichte und der Welt überhaupt.¹⁾ In irgendwelchem Grade aber erheben auch andere Religionen Anspruch auf diesen Besitz. Wie finden wir uns mit ihrem Anspruch ab? Können sie sämtlich Recht behalten? Und wenn nicht, beruhen sie dann vielleicht alle auf Täuschung? Solche Zweifel können weder durch einfachen Machtspruch noch durch rein wissenschaftliche Erwägungen überwunden werden. Sie führen notwendig zum Relativismus und Skeptizismus — wenn wir nicht eine starke religiöse Waffe dawider finden. Nur in der inneren Auseinandersetzung aber kann sie liegen. Zugleich erlebend und prüfend müssen wir vor die fremden Religionen treten. Wir müssen ihre Frömmigkeit auf uns wirken lassen und dabei fragen, inwiefern es sich auch bei ihnen um eine Analogie zu unserem

¹⁾ Vgl. dafür § 5, 1; 6, 5, dann im einzelnen § 10—13; 14; 20; 24.

Erleben der Offenbarung, Erlösung, Schöpfung handelt, und wie ihr analoger Besitz begründet, entfaltet und inhaltlich verstanden wird. Durch solche Verbindung des einfühlenden Miterlebens und der kritischen Prüfung zu einer einheitlichen, aber elastischen Methodik werden wir hoffen dürfen, wirkliche Erkenntnis über das Wesen der fremden Religionen und ihr Verhältnis zum evangelisch-christlichen Glauben zu erhalten (s. § 2, 2). Nur durch Vertiefung der Erkenntnis kann hier wie überall der Zweifel überwunden werden.

Wie gewinnen wir nun das innere Verhältnis zur Fremdreigion, das ein Glaubensurteil ermöglichen kann? Auch hier darf nicht zufällige Berührung mit anderen Frommen den Ausschlag geben, sondern die Vertiefung und Ausweitung dieser Berührung durch die Religionswissenschaft. Sie aber entrollt eine solche Fülle von religionsgeschichtlichen Bildern vor unseren Augen, daß gerade ein inneres Verhältnis unmöglich scheint. Auch ein einheitliches Bild zu geben, das eben durch seine Einheit innerlich fruchtbar werden könnte, ist ihr heute weniger als jemals möglich. Gewiß ordnet sie die mannigfachen Erscheinungen der Religionsgeschichte in übersichtliche, miteinander zusammenhängende Gruppen; von der primitiven oder Naturreligion steigt sie irgendwie zur Kulturreligion der einzelnen Völker mit mehr oder weniger moralischem Einschlag und darüber hinaus zur Weltreligion empor.¹⁾ Allein mit solcher Gruppierung ist uns wenig geholfen. Sie bleibt in allen Einzelheiten überaus ansehbar und hilft nur wenig zum religiösen Verständnis der Zusammenhänge. Was wir dazu brauchen, ist überhaupt nicht in erster Linie ein Überblick über die Gesamtheit der Religionsgeschichte, sondern der Einblick in die bewegenden Kräfte und tragenden Faktoren der fremden Religion. Damit sind wir von vornherein auf die höheren Religionen gewiesen, die ganz oder doch teilweise im hellen Lichte des geschichtlichen Lebens stehen. Sie sind vor allem von Persönlichkeiten getragen, denen die Religion zum selbständigen vollbewußten Inhalt ihres Lebens wird und denen wir geistig nahe zu kommen vermögen. Hier können wir die Religion in ihrem Bewußtwerden, in ihrer Selbstaussage, in ihrer grundsätzlichen Unterscheidung vom natürlichen Leben, mit dem sie auf den früheren Stufen stark verworren, ja dem sie überwiegend dienstbar erscheint, und teilweise sogar von den übrigen Geistesfunktionen beobachten. Darum ist hier am besten die Einfühlung unserer Frömmigkeit in die Zeugnisse der fremden und damit das Nacherleben der fremden im eigenen Geiste möglich; so kommen wir zu einer vergleichenden Herausarbeitung der Grundmotive — zu der Voraussetzung für eine fruchtbare Stellungnahme des Glaubens. Es handelt sich aber dabei zunächst noch nicht um eine inhaltliche oder bewertende Gruppierung, sondern lediglich um eine psychologische Betrachtung.

In zwei Typen sondern sich die bewegenden Kräfte der Religionsgeschichte. Aus dem überlieferten, institutionell geregelten Leben der Re-

¹⁾ Die zweite Stufe Moralitäts- und die dritte Stufe Erlösungsreligion zu nennen, wie es z. B. Siebeck's Religionsphilosophie tut, ist undurchführbar; jedes genauere Schema zerbricht an der Sprödigkeit der Tatsachen. — S. auch unten § 28, 2.

ligion treten bestimmte Gestalten heraus, die der Frömmigkeit neue Wege zeigen. Die einen berufen sich dabei auf unmittelbare göttliche Sendung, auf Inspiration ihrer Rede und Kenntnis des göttlichen Wesens; die anderen spannen ihr Denken, ihre geistigen Kräfte aufs schärfste an, um durch die gegebene Welt hindurchzubringen zur Einheit mit Gott. So beanspruchen teils Propheten, teils Philosophen (im weiteren Sinne des Worts) die Führung der Religion. Propheten hat vor allem die israelitische, die zarathustrische und die islamische Religion aufzuweisen.¹⁾ Fromme Philosophen wirken allenthalben, wo eine hohe geistige Kultur sich mit der Religion verbindet: in China wie in Indien und Griechenland; sie predigen bald eine weltförmige, auch im Inhalt philosophisch beeinflusste Frömmigkeit (Kung-su-tse, Pythagoras, Aristoteles, Stoa, Spinoza u. a.), bald eine weltflüchtige, das Denken nur als Mittel der Entweltlichung benutzende Mystik (von Laotse über die Inder zu den Neuplatonikern und Sufiten), bald mischen sie beides tief ineinander und haben vielleicht sogar wie Plato einen leisen prophetischen Zug. Wenn wir auf beiden Linien, der prophetischen und der philosophischen, die Hauptgestalten ins Auge fassen (§ 27, 1. 2), dann dürfen wir hoffen, in ihnen alles Beste der fremden Religionen innerlich zu verstehen, und können versuchen, die Welt der Fremdreigion von unserm evangelischen Glauben aus zu würdigen. Gerade dabei dienen uns auch jene Ansätze, in denen das Christentum von Anfang an eine positive Stellung zur Religionsgeschichte erstrebte: die Würdigung der prophetisch-israelitischen Frömmigkeit und der spätantiken Bildungsreligion. Dann erst erschließt sich uns auch die innere Möglichkeit, in den tiefer stehenden Religionen das wahrhaft Religiöse aus dem Gemisch der natürlich=geistigen, stark eudämonistisch gefärbten Motive herauszuerkennen. Der Polytheismus, der einem Paulus und allem späteren Christentum nur Schauer wecken konnte, tritt in hellere Beleuchtung; sogar über den primitiven Kultus werden wir ein Urteil gewinnen und werden entscheiden können, ob er in das Reich der Religion gehört oder vorreligiöse Magie bedeutet (§ 27, 3).

Damit ist der Grund gelegt, auf dem sich erst eine Erörterung der eigentlichen systematischen Fragen lohnt (§ 28): der Fragen nach der Allgemeinheit und Einheit der Religion, nach dem Gemeinbesitz und Zusammenhang der Religionsgeschichte, besonders nach der Stellung des Christentums in ihr. An diesen Fragen versucht der religionsphilosophische und kulturgeschichtliche Dilettantismus am liebsten seine Künste. Und doch sind sie die schwersten, die in der Geschichte sich erheben; denn in ihnen schürzt die Irrationalität der Geschichte überhaupt und die der Religion im besonderen sich zu einem fast unlösbaren Knoten zusammen. Nur das mit allen Mitteln echter Wissenschaft bewaffnete Auge des Glaubens kann ihre Verschlingung durchschauen.

¹⁾ Hier kommen nur die Propheten der Fremdreigion in Betracht. Daß auch innerhalb des Christentums prophetische Gestalten mit schöpferischer Kraft auftreten (Paulus, Luther), wurde schon S. 24 betont.

§ 27. Die Stellung des Christentums zu den fremden Religionen

1. Die prophetischen Religionen. Schon durch seine Entstehung war der christliche Glaube genötigt, sich mit israelitischem, also nichtchristlichem Prophetentum auseinanderzusetzen; und als der Islam in die Geschichte eintrat, wurde das Interesse des Christentums wieder in diese Richtung gelenkt. Auch die Ausweitung des Verkehrs wie des Geistes, die erst das Zeitalter der Kreuzzüge, dann das der Aufklärung brachte, ließ überall gerade Judentum und Islam als die Wettbewerber des Christentums erscheinen. Die dritte prophetische Religion, von der wir wissen, die des Zarathustra, hat zwar ebenfalls starke mittelbare Beziehungen zum Christentum (durch das Judentum und den spätantiken Synkretismus hindurch), beginnt aber erst neuerdings, deutliche Umrisse für uns anzunehmen.

Das NT zeigt in seiner Würdigung des Alten Testaments die Stellung, die der Glaube nach seinem Wesen hier einnehmen muß. Er tritt den prophetischen Ansprüchen auf Offenbarung mit produktiver Kritik gegenüber, d. h. er weist sie nicht zurück, sondern stärkt sein eigenes Erleben an dem der Propheten, prüft und deutet es aber zugleich nach seinem eigenen Maßstab. Gewiß handelt es sich dabei um eine Religion, deren Urkunden Jesus und seinen Jüngern als selbstverständliche, gottgegebene Autorität erschienen. Aber die schöpferische Offenbarung in Jesus hätte sich sehr wohl wie gegen die spätjüdische Entwicklung so auch gegen ihre prophetische Grundlage wenden können. Blinde Übernahme gibt es für Jesus nicht, sondern nur eine Anerkennung dessen, was er als wesensverwandt, als Hilfe zum Erleben Gottes, als Stück des eigenen Besitzes erkennt. Er ist nicht gekommen, das irdische Erbe aufzulösen, aber auch nicht, es einfach zu bewahren, sondern zu „erfüllen“. Wo Jesus die Stimme des einen heilig-nahen, des ebenso unbedingt fordernden wie helfenden Gottes aus der Religion vernimmt, da fühlt er sich auf Heimatboden, da erkennt er wirkliche Offenbarung, echte Religion.

Dürfen wir diese Würdigung vom israelitischen Prophetismus auf den fremden übertragen? Die Frage entscheidet sich am Islam. Wenden wir die Maßstäbe Jesu auf ihn an, so fallen zunächst die Schwierigkeiten ins Auge. Wir haben im Islam weder die Reinheit und Höhe der Gottesoffenbarung, wie wir sie bei einem Amos, Jeremias und Deuterojesaja finden, noch haben wir eine zusammenhängende Kette prophetischer Offenbarung. Wir können auch die Schwäche des Islam nicht ohne weiteres daraus erklären, daß er erst auf das Christentum hinführe: er mag zunächst eher als eine Entartung denn als eine geschichtliche Vorbereitung des Christentums erscheinen. Vor allem aber: die Person seines Stifters ist durch Eigenschaften gekennzeichnet, die schwer zu seinem Prophetentum stimmen; der starke sinnliche Zug, die auffallend enge Verbindung seines religiösen Erlebens mit krankhaften Zuständen, der Fanatismus und die Verwertung der Prophetie zu politischen, gelegentlich sogar zu privaten Zwecken weckt

unsern Verdacht. Allein alle diese Merkmale geben nicht den Ausschlag. Was wir an zuverlässigen Quellen über seine religiösen Erlebnisse besitzen, das weckt den Eindruck, daß er selbst überzeugt war, wirklich der Träger göttlicher Offenbarung zu sein, und daß seine Erfahrungen sehr wohl vergleichbar sind mit denen der atlischen Propheten. Freilich tritt dieser Eindruck nur dann ganz deutlich hervor, wenn man Mohammed nicht in das Licht der christlichen oder wenigstens der israelitischen Entwicklung stellt, sondern geschichtlich auf dem Boden seines eigenen arabischen Volkstums zu verstehen sucht. Hier herrschte trotz allen Berührungen mit jüdischen und christlichen Gruppen im wesentlichen noch eine Religion, die in Geister- und Zauberwesen, verbunden mit Naturkult, aufging; die Beziehung zur Sittlichkeit oder zum höheren Geistesleben überhaupt fehlt fast ganz. In diesem geschichtlichen Zusammenhang betrachtet, bedeutet Mohammeds Prophetie etwas Gewaltiges, hat sie einen schöpferischen Zug. Er wird durch sein unentrinnbares Erleben der einen Gotteswirklichkeit über alles Heidentum, ja über das entartete Christentum breiter orientalischer Schichten hinausgehoben; Gott wird ihm offenbar als die Macht über alles, die restlose Hingabe unter Verzicht auf alle Eigenwünsche fordert; und das sittliche Leben wird ihm wenigstens bis zu einem gewissen Grade das vornehmste Gebiet der gottmenschlichen Beziehungen. All das ist weder als satanische Verführung zu erklären, noch als unbewusste Entlehnung vom Judentum oder Christentum (das ihm innerlich vollständig fremd blieb), noch als Erzeugnis eines schöpferischen Denkens. Gerade der Christ, der eigenes Gotterleben kennt, wird darum einem Mohammed die Anerkennung persönlicher Berührung durch Gott nicht versagen.¹⁾ Und auch der Islam spricht für seinen Stifter. Mag er noch so sehr mit Zeremonial- und Gesetzeswesen durchtränkt sein, mag er dem Heidentum noch soviel Zugeständnisse machen und daher die Völker, die er gewinnt, nur wenig über ihren sittlichen Zustand emporheben, er hat doch auch eine Frömmigkeit aufzuweisen, die uns tief berührt: eben die in seinem Namen liegende Hingabe, die volle Unterwerfung unter den Willen des allein herrschenden Gottes, selbst wenn er Tod und Elend schickt, und den unbedingten Gehorsam gegen die Forderungen Gottes, die man im Koran zu haben glaubt²⁾.

Gerade Mohammed und seine Religion werden uns daher besonders lehrreich. Sie zeigen uns das Wirken Gottes in einer Religion, der wir doch sehr kritisch gegenüberstehen; in der allgemeinen Religionsgeschichte ein Zurücksinken von der Höhe des Christentums und Judentums, ist sie doch eine Neubildung insofern, als sie gewisse Völker und Kulturen über sich selbst emporhebt und dadurch der religiösen Gesamtentwicklung zuführt; ja ihr religiöser Gehalt ist immerhin so tief, daß er uns Christen eine Mahnung werden kann, mit der Unterwerfung auch unter Gottes rätsel-

¹⁾ Auch ein konfessioneller Theologe wie Ihmels kann nicht umhin, bei Mohammed „wirkliche Gottesberührung zuzugeben“ (Ihmels, *Aus der Kirche*, 1914, S. 46).

²⁾ Vgl. Carhles Würdigung des Islam (Über Helden, Heldenverehrung und Heidentum in der Geschichte).

volle Schickung und mit dem Gehorsam gegen seinen Willen unbedingten Ernst zu machen, also die theozentrische Seite unserer eigenen Religion nicht durch die anthropozentrische, das Erlebnis der göttlichen Heiligkeit nicht durch das seiner Nähe zu lähmen.

Vermag man so zum Islam eine positive religiöse Stellung einzunehmen, dann wird man Ähnliches auch gegenüber der Religion Zarathustras versuchen. Freilich ist hier angesichts unserer lückenhaften geschichtlichen Kenntnis die größte Vorsicht geboten. Immerhin ist einiges sicher. So vor allem das eine, daß Zarathustra sich als Prophet des höchsten Gottes fühlt.¹⁾ Er weiß sich persönlich von „dem Vater des guten Sinnes“, von dem „Anfänglichen“ ergriffen und zu seinem Vertreter unter den Menschen, zum Neubildner der Religion seines Volkes berufen; er scheut sowenig wie anfangs Mohammed und wie der israelitische Prophet die Kämpfe und Leiden, die ihm daraus erwachsen. Daß seine Religion als dualistisch erscheint, sofern er dem guten Gotte einen Geist und eine Welt des Bösen selbständig zur Seite stellt, darf nicht schrecken; hat die große Rolle des Teufels im mittelalterlichen und altprotestantischen Christentum den Monotheismus nicht zerstört, so kann auch in dem Dualismus Zarathustras doch als wirkliche Macht ein monotheistischer Grundzug walten. Wo aber die Unterwerfung unter den einheitlichen göttlichen Willen wenigstens grundsätzlich (Nachklänge älterer Stufen fehlen natürlich auch hier nicht) zum Mittelpunkt des religiösen Lebens wird, da gewinnt dieses notwendig sittlichen Charakter. Ahura Mazda will das Gute und will die Menschen zum Guten führen; im Gehorsam gegen das Gute findet der Fromme die Gemeinschaft mit ihm.

Solche Betrachtungen zeigen das Recht der christlichen Empfindung, sich mit der prophetischen Religion verwandt zu fühlen. Der christliche Glaube ist tatsächlich durch wichtige Züge mit allem Prophetismus verbunden. Was der Christ im Erlebnis der Offenbarung und des Geistes erfährt, das findet er als Behauptung des Gottgetriebenseins, der göttlichen Inspiration, des Hinausgehobenseins über das natürliche Dasein im Propheten wieder. Und diese formale Ähnlichkeit wird durch die inhaltliche bestätigt. Vor allem kommt hier die starke Verbindung des Religiösen mit dem Sittlichen in Betracht: das Gotterleben erhält seine Bestimmtheit in dem Erlebnis der unbedingten Wirklichkeit des Guten, das über alle empirischen Motivierungen und alle eudämonistischen Zielsetzungen hinaus in seiner geistigen Selbständigkeit und seiner Unendlichkeit teils verstanden, teils wenigstens geahnt wird. Ferner empfängt hier wie im Christentum das Gotterleben im Welterleben seinen konkreten Gehalt. Es wurzelt im Transzendenten und erstrebt ein Ziel, das wiederum nur durch das Walten des Transzendenten auf Erden

¹⁾ „Ich will reden. Nun lauscht mir, nun hört mir zu, die ihr von fern und die ihr von nah Verlangen tragt.“

„Ich will reden von dieses Lebens Anfang,
Was mir verkündet der Wissende, Mazda, der Herrscher.
Die von euch nicht gehorchen werden meinem Gebote, . . .
Denen gereicht der Ausgang des Lebens zum Wehe.“

(Kultur der Gegenwart I, Abt. III, B. 1, 2. Aufl. 1913, S. 93).

verwirklicht werden kann — daher die Rolle der Wunder, der Weisagung und der Eschatologie —, aber es vermittelt sich doch allenthalben in der gegebenen Wirklichkeit der Welt. Die Vorgänge der Natur wie der Geschichte werden zu Trägern des göttlichen Wirkens und gewinnen gerade dadurch eine gewaltig erhöhte Bedeutung für den Frommen; vor allem die Geschichte tritt in der prophetischen wie in der christlichen Religion schöpferisch in den Vordergrund des Lebens und des Bewußtseins; es entsteht auch eine Art religiöse Geschichtsphilosophie, eingerahmt von mythologischen Bildern der Urzeit und Endzeit. Die Welt wird also weder verneint noch auch herabgewertet; sondern ihre Überhöhung durch das Gotterleben steigert ihre konkrete Eindrücklichkeit und ihren Wertgehalt. Bis in das Innerste des Gebetslebens hinein ragt hier die Ähnlichkeit: das Christentum konnte den Psalter fast durchweg als sein Gebetbuch nutzen. Andererseits wird im Christentum wie im Prophetismus die religiöse Wertsteigerung der Welt zugleich der Hebel ihrer inneren Überwindung: dasselbe Gotterleben, das die Welt als Schöpfung und Herrschaftsgebiet Gottes aus ihrer Zufälligkeit und Nichtigkeit emporhebt, läßt sie doch desto sicherer in ihrer Relativität und Abgeleitetheit deutlich werden; dadurch aber wird es dem Menschen möglich, auch im Leiden durch die Welt doch geistig über sie zu herrschen, wie die Rolle des Vorsehungsgedankens, Ps 73 und ähnliche Stellen bezeugen. So finden wir die Spannungen, die das Leben der evangelischen Frömmigkeit bilden, auch in der prophetischen wieder: die zwischen dem irrationalen und rationalen Element, die zwischen dem Erlebnis des unbedingten Gottes und der Sehnsucht nach dem Heil, zwischen dem heiligen und dem nahen Gott, zwischen Weltbejahung und Weltkritik, zwischen Flucht in die Einsamkeit bei Gott und Arbeit an der Welt, zwischen weltbedingten Inhalten des Gebetes und Ergebung auch in den leidvollen Willen Gottes. Darin aber kündigt sich, allerdings überwiegend noch als Weisagung und Eschatologie, auch das Walten erlösender und schöpferischer Züge an, d. h. die Gegenwart desselben Gottes, der uns im christlichen Glauben zu sich zieht; und es erklärt sich die Tatsache, daß fromme Christen — vor allem im Kampfe wider anthropozentrischen Eudämonismus — so gern aus der prophetischen Religion Israels Nahrung suchen.

Die Ähnlichkeit ist so groß, daß sich unwillkürlich die Versuchung nahelegt, das Christentum selbst in die Reihe der prophetischen Religionen einzuordnen. Und doch würde das der Selbstaussage des Christentums widersprechen. Es ist sich in Paulus klar darüber geworden, daß es ein Neues auch gegenüber dem Prophetentum bedeutet: daß es Jesus nicht nur als Propheten, sondern als den Sohn Gottes und Erlöser erlebte, kennzeichnet sein Selbstbewußtsein. Der Prophet spürt in einzelnen Stunden Gottes Willen über sich kommen; in leidenschaftlichen Erregungen, mit Visionen und Auditionen, unter mannigfachen Zeichen krankhafter Zustände bricht sein Erlebnis sich gewaltsam Bahn. Aber es wird nicht zum dauernden Inhalt seines Lebens und begründet darum auch kein dauerndes Verhältnis der Gemeinschaft mit Gott; weder von einem persönlichen Gotteskindschafsbewußtsein des Propheten noch von einer Immanenz Gottes in der prophetischen

Persönlichkeit läßt sich reden (§ 18, 1a). Dieser Mangel aber hat verhängnisvolle Folgen für die Religion, die sich an dem Worte des Propheten entzündet. Da die Persönlichkeit des Propheten, die tatsächlich für sein Offenbarungserleben grundlegend ist, doch keine organische Verbindung mit seiner Forderung und seiner Erkenntnis findet, so bleibt das Neue bei seinen Anhängern in hohem Maße außerhalb ihres persönlichen Eigenlebens stehen; es wird statt Inhalt ihres Erlebens und ihres Bewußtseins (wie Deuteronomium und Priesterkodex, Koran und Avesta deutlich zeigen) vielmehr Gesetz und System. So fällt mit dem Gottesohn auch die Unmittelbarkeit des individuellen Gotterlebens, die den Geistgedanken des Christentums konstituiert, und seine individuelle Begründung dahin. Der Prophetismus ist zuletzt doch nur Wegbereiter. Es fehlt ihm die bewußte Verbindung mit dem geschichtlichen und persönlichen Erleben, daher auch die universale Entfaltung und das volle Verständnis der göttlichen Wirklichkeit; in dem Hinweis auf den Messias und auf die allgemeine Geistesausgießung (Jer 31, 33f. u. a.) erreicht er seine eigene Höhe; sein Verhältnis zum Christentum ist nicht nur in seinem vornehmsten, dem israelitischen Zweige, sondern irgendwie überall das der Weisagung und Erfüllung.

2. Die philosophische Religion. Schwerer wird es dem Glauben, eine positive Stellung zur philosophischen Religion zu gewinnen. Was in ihr als bewegende Macht erscheint, das ist zunächst das rationale Denken. Und damit scheint sie gerichtet. Denn mag das Denken noch so verschiedene Formen annehmen, sei es die der Kritik an der überlieferten Religion oder die der Spekulation oder die des Forschens nach dem Wirklichen in aller bloßen Empirie, es scheint doch wesentlich ein Ausfluß menschlicher Selbsttätigkeit zu sein — also im Gegensatz zu aller wahren Religion zu stehen (§ 5, 3; 6, 5; 28, 1; 31, 3). Allein es wäre doch möglich, daß in dieser Einschätzung des Denkens ein Irrtum liegt (s. § 30, 1); und so darf der Glaube sich nicht von vornherein durch sie bestimmen lassen.

Wir müssen vielmehr nach der Leistung des philosophischen Denkens auf dem religiösen Gebiete fragen. Und hier hat sich schon früh die Erkenntnis einer gewissen Verwandtschaft eingestellt. Bei Paulus (s. oben § 26, 2) zeigen sich die ersten Spuren; bei den „Apologeten“ aber ist die Würdigung der Philosophie bereits so hoch gestiegen, daß die christliche Religion als „neue Philosophie“ erscheint, und Clemens Alexandrinus sieht den göttlichen „Logos spermatikos“ in ihr walten. Mögen wir die Verbindung des Christentums mit der antiken Philosophie, die sich dabei ergab, unter manchem Gesichtspunkt bedauern,¹⁾ es handelt sich dabei doch nicht lediglich um einen Irrtum. Man sah die Entwicklung zum ethischen Monotheismus, die in der antiken Philosophie eingetreten war, und man spürte einen echten religiösen Geist, den Geist der verehrenden Hingabe an die Gottheit in ihr. Man benutzte darum nicht nur Gedanken dieser religiösen

¹⁾ Vor allem litt darunter die Einsicht in die Selbständigkeit der Religion (§ 2, 1; 6, 1; 8) und die Reinheit des christlichen Gottesgedankens (§ 10, 1); aber auch die spekulative Wendung der Trinitätslehre und der Christologie erklärt sich mit von da aus (§ 22, 1; 17).

Philosophie (in der Lehre von Gott wie in der Ausbildung einer Weltanschauung und weltgestaltenden Ethik, s. oben § 25, 1), sondern machte auch seit dem 5. Jhrh. einen ihrer edelsten Vertreter, den Seneca, zum Christen; ältere Philosophen, denen man kein Christentum andichten konnte, dachte man wenigstens abhängig von der atlichen Offenbarung. Wie wäre das möglich gewesen ohne das Erlebnis einer gewissen Verwandtschaft? Es handelt sich dabei nicht nur um die Reinigung der überlieferten Volksreligionen von Mythologie, also um eine Art „Aufklärung“, die an sich schon ein Fortschritt war, sondern positiv um die Annahme Gottes als des ewigen Weltgrundes und um das persönlich-willensmäßige Erfassen Gottes, also um seine Vorsehung und die Erkenntnis unserer Pflichten als seiner Gebote. Dabei regen sich auch tiefste religiöse Gedanken. Senecas Satz 3. B., der seine Parallele bei Stoikern wie Epiktet und Mark Aurel besitzt: Dahin müssen wir es bringen, daß wir das, was sein muß, selber wollen (Epist. 61), er enthält einen Freiheitsbegriff, wie er nur auf echtem religiösem Boden entspringt; und Ähnliches findet sich von Plato an überall in der religiösen Philosophie der Antike. Ja diese Bildungsreligion will in Einer Beziehung noch mehr geben als die prophetische Religion: sie will nicht nur vorübergehendes Erlebnis sein, das dann in Gesetz und Kult erstarrt, sondern dauernder Besitz der Persönlichkeit; und sie will von innen her das ganze Bewußtsein erfassen.

Es besteht nun kein Grund, dies Erlebnis auf die antike Philosophie zu beschränken. Wo wir ein philosophisches Denken beobachten, das die Schranken der überlieferten Volksreligion zu sprengen versucht und die Vielgötterei monotheistisch als bloße Vielnamigkeit Gottes versteht, wo ferner die Philosophie die kultische Heiligkeit mit sittlichem Gehalt zu füllen strebt, da überall wird der christliche Glaube eine positive Stellung zu dieser Entwicklung finden können. Das gilt sogar von Kung-fu-tse trotz seiner weit mehr moralistischen als religiösen Haltung,¹⁾ es gilt auch von den frommen Philosophen der Neuzeit, die der religiösen Entwicklung des Christentums durch ihre Kritik am biblisch-antiken Weltbild dienten und deshalb bei kurzichtigen Vertretern des Glaubens als widerchristlich galten.

Allerdings zeigt die Religion bei ihnen ganz andere Züge als bei den Propheten. Die Religion ist bei ihnen nicht ein selbständiger Strom, der mit Urgewalt vorwärts drängt und elementare Willensmächte entbindet, sondern sie ist vielmehr ein Nebenerfolg der denkenden Beschäftigung mit der Welt und daher ohne die leidenschaftliche Wucht, die der prophetischen Religion eignet. Sie ist weltförmig, mit den übrigen Geistesfunktionen un-

¹⁾ Die jesuitischen Missionare, dann aber auf Grund ihrer Berichte auch ein Leibniz und Wolff standen aufs stärkste unter dem Eindruck der Verwandtschaft des Konfuzianismus mit dem Christentum; sie leiteten den sittlichen Monotheismus Chinas freilich nicht von irgendwelcher Philosophie, sondern von Noah her und behaupteten einen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Urmonotheismus. Widerstand dagegen findet sich bezeichnenderweise im Katholizismus besonders bei Pascal, im Protestantismus bei den Pietisten. Vgl. Soederblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, 9. Kap.

klar vermengt. Daher fühlt sie sich gern als die „natürliche Religion“ der Menschheit, sinkt aber dabei zum Anhängsel der philosophischen Metaphysik und Moral herab. Auch alle frommen Einzelgedanken leiden darunter. Der berühmte Vorsehungsglaube des Seneca z. B. ist sehr viel inhaltsloser als der christliche. Es fehlt ihm der Untergrund des Vertrauens auf Gott und die Zielsetzung, die im Christentum aus der Liebe Gottes folgt (vgl. oben § 12, 3; auch Ritschl, Unterricht, § 51). Deshalb sind auch originale charaktervolle Gestaltungen, wie die lebendige Religion sie liebt und braucht, in dieser so weit verbreiteten Frömmigkeit selten; das Religiöse tastet sich hier langsam in ganzen Ketten edler Denker vorwärts; es wirkt nur in Kreisen, die der geistigen Bildung zugänglich sind, aber meist durch den nivellierenden Einfluß solcher Bildung den Sinn für das Originale, Charakteristische verloren haben. Man spürt es, daß die innere Kraft der rational-philosophischen Religion doch nicht in dem Denken gründet, auf das sie sich beruft, sondern in dem religiösen Erbgut der Volksreligionen, an denen es seine aufklärende Fortarbeit entfaltet, oder in dem persönlichen Leben, das sich auch im Denken durchsetzt und zuweilen zur Höhe prophetischer Offenbarung emporgehoben wird (Plato). Allein alle diese Schwächen vermögen doch den Eindruck nicht völlig zu ertönen, daß in der Bildungsreligion echte Frömmigkeit waltet und sich zu einer gewissen Verwandtschaft auch mit dem christlichen Glauben erhebt.

Die höchste Möglichkeit, die in ihr schlummert, kommt in der Mystik zum Ausdruck. Die Mystik ist diejenige Form der philosophischen Religion, die in gottsuchenden Menschen dann entsteht, wenn sie irre werden an der religiösen Kraft der Vernunft und an den religiösen Werten der Welt.¹⁾ Das Denken bleibt auch hier konstitutiv; nur wendet sich der streng rationale Gedankengang nach innen, auf die eigene seelisch-geistige Tätigkeit, unter Abstraktion von ihrem durch die Sinne gewonnenen Inhalt; er soll nur die Methode geben für die Gewinnung des Heils, das in dem Erlebnis der vollen Einheit mit Gott liegt. Die Betonung des Erlebens, des Irrationalen, der inneren Lösung von der Welt darf also nicht darüber täuschen, daß es sich in der Mystik um eine Form der philosophischen Religion handelt; aber um eine Form, in der die Religion sich selbst von der Umschlingung des Weltlichen befreien, auf ihre Selbstständigkeit besinnen und aus aller Philosophie in den Urstrom des Göttlichen zurücktauchen möchte.²⁾ So finden wir die Mystik allenthalben,

¹⁾ Unter Mystik wird hier also nicht das Religiöse überhaupt oder sein irrationaler, geheimnisvoller Gehalt im besonderen verstanden, wie es heute üblich werden will, auch nicht wie im Katholizismus das Streben nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott, sondern die ganz bestimmte Formung, die das Religiöse in gewissen Erscheinungen der Religionsgeschichte empfangen hat, klassisch vor allem in Indien und im Neuplatonismus; „christliche Mystik“ ist christianisierte, also nicht typisch (s. unten S. 236 f. 240). Die Verallgemeinerung des Begriffes, wie sie schon früh eingetreten ist und z. B. auch bei Schleiermacher herrscht (s. S. 236, Anm.), erzeugt Unklarheit und verdeckt die wichtigsten Probleme. Aus der Literatur vgl. Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum, 1908; Frensius, Mystik und geschichtliche Religion, 1912; die Artikel über Mystik in RGG 4, 1913, 594–618.

²⁾ Meist bleibt von diesem Ursprung her auch eine bestimmte Metaphysik; im Gottesbegriff und in dem des „Seelengrundes“ wirkt sie kräftig nach.

wo die philosophische Religion zur Entwicklung kommt. In China kreuzt sich der Einfluß Laotsees (Taoismus) mit dem des Konfuzianismus, freilich ohne sich auf diesem ungünstigen Boden halten zu können; in Indien gewinnt die mystische Frömmigkeit völlig die Leitung der religiösen Entwicklung und des philosophischen Denkens,¹⁾ in Griechenland findet sie zuletzt im Neuplatonismus eine gleichberechtigte Stellung neben Aristotelismus und Stoizismus; ja man kann die Mystik als das letzte Wort der griechischen Philosophie auf religiösem Gebiete bezeichnen. Auch bei jüdischen und islamischen Denkern, also auf prophetischem Boden, und mitten im Christentum gewann sie bald einen mächtigen Einfluß.

Die Stellung des Christentums ist auch hier doppelseitig; und zwar muß gegenüber dieser zugespitzten Art der Frömmigkeit sowohl das Gefühl der Verwandtschaft wie das der inneren Fremdheit noch schärfer ausbrechen. Das zeigt schon die Geschichte. Zunächst kann das Gefühl der Verwandtschaft sich auf wichtige Tatsachen der christlichen Entwicklung stützen: die Übernahme mystischer Züge half schon früh und hilft noch heute dem orientalischen und dem katholischen Christentum, mitten im Kirchentum und Traditionalismus eine gewisse individuelle Lebendigkeit erhalten; sie bereitete die Reformation weithin vor und gab dem Mönch Luther die innere Möglichkeit, das beseligende Erlebnis der Gottesnähe zu gewinnen; aber auch im Protestantismus wurde sie eine Stütze des religiösen Innenlebens, als der orthodoxe und der aufgeklärte Intellektualismus es zu gefährden begannen. Allein die geschichtlichen Tatsachen fordern anderseits Vorsicht: die Mystik ist zweifellos ursprünglich nicht christlich und hat ihre klassische Vertretung in Indien bzw. Griechenland; Mystik im eigentlichen Sinn des Wortes kennt weder das Urchristentum noch die Reformation noch ein Herder oder Schleiermacher;²⁾ sie fehlt also gerade auf den Höhepunkten der christlichen Entwicklung.

Dieses Doppelergebnis der geschichtlichen Betrachtung findet seine Bestätigung und Erklärung bei der grundsätzlichen Gegenüberstellung von Glauben und Mystik. Der Glaube kann die Verwandtschaft nicht verkennen. Der Mystiker hat wie der Christ die Sehnsucht, in seiner innersten Seele eins zu werden mit Gott und so über sich selbst, ja über die ganze vergängliche Welt hinauszukommen in die stete Gegenwart der Ewig-

¹⁾ Auch der Buddhismus ist im Tiefsten mystische Frömmigkeit. Seine Auffassung als wissenschaftsfreundliche atheistische Moralphilosophie verkennet völlig sein Wesen. Vgl. die Werke von Oldenberg (Buddha, 6. A. 1914; Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 1915), Soederblom und Beckh (s. oben S. 223), Heiler (Die buddhistische Versenkung, 1918), sowie unten § 28, 1.

²⁾ Wenn heute gern von paulinischer und johanneischer Christusmystik gesprochen wird (z. B. auch von Knopf in dem ntl. Band dieser Sammlung, S. 331 f.), so handelt es sich hier nicht um „eigentliche“ Mystik, sondern um eine christliche Analogie zu dieser (s. unten S. 237–40). Eigentliche Mystik ist stets Gottesmystik und schließt ein religiöses Einheitsverhältnis zu Christus, sofern er doch irgendwie von Gott getrennt oder persönlich-geschichtlich gedacht wird, aus. Schleiermacher nennt zwar seine Frömmigkeit gern mystisch (s. oben § 17, 2), aber nur im weiteren Sinne des Wortes, um die rationalistische ebenso wie die „magische“ Einseitigkeit abzuwehren.

keit; er hat das Bewußtsein, wenigstens in hohen Stunden dies Ziel zu erreichen, und gewinnt von da aus ein verändertes Lebensgefühl, eine neue Haltung gegenüber Welt und Menschen. Die so entstehende Verinnerlichung und Tiefenschau, die dauernde Aufnahme der Gottesbeziehung in das innere Leben, die schon in der rationalen Richtung der philosophischen Religion bis zu einem gewissen Grade erreicht wird, erlangt hier eine weit größere Selbständigkeit gegenüber allem anderen Geistesleben als dort, eine weit tiefere Begründung im persönlichen Erleben und daher eine größere Festigkeit; daher kommen auch erst hier die Offenbarungs-, Erlösungs- und Neuschöpfungsmotive zu vollerer Ausbildung. Ja der Mystiker steht in ihrer individuellen Verwirklichung dem Christen, der in der Gemeinschaft Jesu und des Geistes Ähnliches besitzt, noch näher, zwar nicht als der Prophet, aber als der Vertreter prophetischer Frömmigkeit.

Die religiöse Innerlichkeit und Zartheit, die sich aus der in der Mystik geübten tiefgehenden Pflege des Innenlebens, die Leidenschaft und universale Menschenliebe, die sich aus ihrer Erhebung über das weltliche Getriebe ergibt, wird auch der echteste Christ als hohes Gut und in gewissem Sinn als unendliche Aufgabe empfinden. Nur dieses unwillkürliche Verwandtschaftsgefühl ermöglichte es, daß schon ein Paulus bei seinem Versuch, das religiöse Verhältnis des Christen zu seinem Herrn anschaulich zu machen, aus dem verbreiteten Material der Mystik Anregungen für seine eigene Gedankenbildung entnahm,¹⁾ und daß die Christusmystik dauernd eine wichtige Stellung in der christlichen Frömmigkeit behielt. Ebendeshalb hat auch das christliche Gebetsleben sich besonders gern von der Mystik befruchten lassen. Man fühlte, daß die mystische Versenkung in ihrem Ringen um Hingabe an das Ewige, um Überwindung aller selbstisch-eudämonistischen Motive in der Vereinigung mit Gott, selbst da von einem Geiste theozentrischer Frömmigkeit getragen ist, wo der Gottesgedanke völlig verschwindet,²⁾ und suchte wie die prophetische so auch ihre Hilfe wider die Wunschreligion, die so leicht aus der positiven Wertung der irdischen Güter entspringt (§ 7, 2; 14, 1 u. a.). So entstanden Blüten der christlichen Gebetslyrik wie Tersteegens Lied „Gott ist gegenwärtig“, das auch der Gegner der Mystik nicht gern entbehrt. Erst recht aber fühlt sich ein dogmatisch und kirchlich verkrusteter oder ein rationalistisch und moralistisch verflachter Glaube trotz der höheren Möglichkeiten, die er in sich trägt, tatsächlich an religiöser Tiefe der Mystik unterlegen; und so ist es ein richtiger Instinkt, wenn Zeiten solchen inneren Niedergangs — auch die dem Christentum entfremdete Bildungsschicht der Gegenwart gehört hierzu — in ihrer Unfähigkeit, an Luthers Glauben zu gesunden, wenigstens durch mystische Anleihen Vertiefung der individuellen Frömmigkeit, Rettung einerseits vor aller Erstarrung, anderseits vor ödem Kulturoptimismus erstreben.

Trotzdem mußte die Darstellung des evangelischen Glaubens und seiner Erkenntnis den Unterschied des Christentums von der Mystik an vielen Stellen scharf betonen, und der Blick auf die Höhen der christlichen Ent-

¹⁾ Gal 2, 20 u. a.; s. die vorige Anmerkung.

²⁾ Das gilt z. B. auch vom Buddhismus.

wicklung bestätigt diese Auffassung. Der Grund der Fremdheit ist deutlich. Die Mystik ist das Erzeugnis gewisser Seelenstimmungen, vor allem des Überdrußes an den Gütern der Kultur und der Verzweiflung an allen Werten des Lebens; sie gibt unter ihrem Eindruck dem Erlebnis des Kreaturgefühls und der Erlösungssehnsucht eine ganz bestimmte Färbung. So nimmt sie von vornherein Gott nicht in der äußeren oder inneren Wirklichkeit entgegen, vor allem nicht in dem geschichtlichen Leben frommer Menschen, in dem er uns unausweichbar begegnet, sondern sie sucht ihn durch die Methodik eines langsamen Heilspfads, durch Anspannung des abstrahierenden Denkens und künstliche Entspannung des natürlichen Lebens zu erreichen. Freilich orientiert auch sie sich dabei unwillkürlich an der Welt, von der sie doch loskommen will; aber weil es eine gegensätzliche Orientierung ist, die sie vollzieht, gerät ihr Gotterleben dabei ins Leere; es behält für Gott nur Negationen und inhaltlose Bestimmungen wie die des Unendlichen, Unermeßlichen und Einfachen (s. S. 247. 249 Anm.). Gewiß ergreift das religiöse Erleben in diesen Negationen etwas Positives; auch ihr „Schweigen“ ist vielsagend; ihr „Nichts“ behält als der vor und jenseits aller Sonderung, auch der in Subjekt-Objekt, gelegene Urgrund doch stets einen positiven Zug, einen Rest vom Etwas, aber die reine Negativität der für das Erlebnis gewählten Begriffssymbole rächt sich doch an der Frömmigkeit selbst.

Das zeigt sich nach jeder Richtung. Mit der positiv-religiösen Wertung des Wirklichen, vor allem auch der Geschichte, fehlt der Mystik die belebende dramatische Spannung, fehlt ihr die volle gehorsame Ehrfurcht vor dem heilig-nahen Gott; darum einerseits das Erlebnis der Sünde und Schuld, des inneren Bruches und Kampfes, andererseits das Verständnis des Werkes Jesu (das neben der „Christusmystik“ seinen Wert verliert) und die daraus quellende schlichte Zuversicht des Heils, die Erfassung des Persönlichen in Gott wie im Menschen, der wirkende Wille in Gott und das Streben nach lebendiger, geschichtsbildender, weltgestaltender Tat im Menschen; das Verhältnis des Frommen zu Gott ist nicht das der persönlichen Gemeinschaft, sondern es ist substantiell-metaphysische Einheit, es gleicht dem Verfließen der Welle im Meer.¹⁾

Auch die Einzelgedanken, in denen man gern die Ähnlichkeit des Christentums mit der Mystik findet, sind im Grunde doch verschieden. Das Wohlwollen gegenüber dem Nächsten, ja dem Feinde z. B., das Laotse und Buddha predigen,²⁾ bedeutet keineswegs wie die christliche Liebe eine

¹⁾ Das alles gilt — mutatis mutandis — auch für die besondere Art der Mystik, der die Welt zwar ebenfalls jeden Eigenwert verliert, aber doch nicht in die Nacht der Gleichgültigkeit fällt; ihr rückt die Welt dann desto enger mit Gott zusammen: es entsteht ein Pantheismus, der die Welt ihres Wirklichkeitscharakters beraubt, d. h. „akosmistisch“ wird. So wenigstens in der echten Mystik; die unechte moderne Mystik verliert vielmehr Gott an die Welt, wird atheistisch statt akosmistisch. Wie dort eine bestimmte Metaphysik, so herrscht hier die ästhetische Verklärung eines bestimmten Weltbilds (s. § 30, 2).

²⁾ Häufig wird es ebenfalls „Liebe“ genannt und dann fälschlich mit der christlichen Liebe gleichgesetzt.

Anerkennung des Nächsten als eines Selbstzwecks, als eines weltüberlegenen persönlichen Wertes, und seine Förderung zu diesem Ziel. Ebenso macht sich an all den obengenannten Merkmalen der Verwandtschaft doch die Grundverschiedenheit der inneren Struktur bemerkbar. Am deutlichsten wohl beim Gebet, das nach Luther „eines Christen Handwerk“ ist (EA 59, 2). Der Inhalt des christlichen Gebets ist so vielseitig wie die Wirklichkeit, die das Gotterleben vermittelt. Die Mystik aber kennt solche Vielseitigkeit des Betens nicht. Nicht einmal die Gebete Jesu, die uns überliefert sind, könnte sie ganz übernehmen. Das Gebet wird ihr zur Konzentration des inneren Lebens, zur Meditation und Kontemplation. Gewiß bleibt dabei die Verwandtschaft mit dem christlichen Gebet, sofern auch dieses andächtige Kontemplation und ein Ringen um Versenkung kennt. Aber was man etwa in den Psalmen oder in den Lob- und Dankliedern des Christentums oder in den Jesusliedern eine Kontemplation der göttlichen Herrlichkeit nennen kann, das unterscheidet sich wiederum von dem, was wir in der Mystik als solche beobachten: dort ein Wachstum der religiös-sittlichen Persönlichkeit in der Anschauung Gottes, hier eine Auflösung des eigenen Selbst in ihm. Der Unterschied zeigt sich vor allem auch in der Methodik des Betens. Im Christentum und in der prophetischen Religion einfach Mahnungen zum Beten und die Hilfen, die in der regelmäßigen Gebetssitte liegen – im übrigen aber Freiheit; das Gebet ist eine unwillkürliche, natürliche Funktion des religiösen Erlebens, aus der Berührung der Seele durch Gott und der Weltstellung des Menschen immer von neuem belebt und mit Inhalt erfüllt. Wo dagegen die Mystik einsetzt, da entsteht eine absichtsvolle Schematisierung; wenigstens in möglichst hohem Maße will der Mystiker die Mittel beherrschen lernen, die zur Einung der Seele mit Gott, zur *θεοποίησις*, führen; und so wird die Kontemplation etwas künstlich Gemachtes, die letzte Verfeinerung der primitiven Einigungsmittel, die in Rauschtrank und musikalischer Nervenreizung gegeben waren. Dabei sind auch die verschiedenen Arten der Mystik grundsätzlich gleich: ob der Neuplatoniker Jamblichus drei *εἶδη*, der Moslem Algazali drei Hüllen, der spanische Christ Johann vom Kreuz drei Stufen des Gebetes beschreibt, oder der Neuplatoniker Proklus die 3 durch 5, der Christ David von Augsburg durch 7, die heilige Theresese durch 4 ersetzt, ist ohne Bedeutung. Am deutlichsten wird diese Methodik auf dem klassischen Boden der Mystik, in Indien. Sie entfaltet sich hier besonders im Yoga zu einer weitverbreiteten Kunst, mit allen üblen Folgen, die der Popularisierung einer nur dem aristokratischen Esoterismus möglichen Methodik notwendig anhängen; und sie erreicht im Buddhismus die höchste geistige Vollendung.

Freilich im Buddhismus schwindet der letzte Schein dahin, daß es sich wie im christlichen Gebet um einen „Verkehr mit Gott“ handle; die Kontemplation wird zu der Kunst der Selbsterlösung und führt damit an die Grenze des religiösen Gebiets überhaupt (s. oben § 14, 1). Damit aber ist nur die allgemeine Tendenz der Mystik scharf herausgearbeitet: wie die Offenbarung bei ihr nicht im Gehorsam gegen die Wirklichkeit, also auch nicht als Selbstbekundung der in allem Gegebenen waltenden lektwirklichen

Einheit gewonnen wurde, so flacht die Erlösung ab zur Selbsterlösung, und die Neuschöpfung verengt sich zur Vergottung des Seelengrundes oder zum Eingehen in das ersehnte Nirwana. Wir bleiben in der Mystik auf der Bahn der natürlichen, philosophischen Religion; gewiß ist sie nicht deren einfache Fortbildung, sondern eine Art Selbstüberschlagung — aber die natürliche Religion kommt durch solche Selbstüberschlagung nicht in die andere, die selbständige Sphäre der Religion, sondern sie gewinnt nur immer neue, ihren intellektualistischen Ursprung nicht verleugnende Formen. Erst auf christlichem Boden empfängt die Mystik positiveren Gehalt: vor allem durch die Pflege der Christusgemeinschaft und der Hingabe des Willens an den geschichtlich wirkenden Gott wird die Liebe ihr mächtigstes Motiv.

So wird auch die Stellung der Mystik gegenüber dem rationalen Zweige der philosophischen Religion abschließend deutlich. Daß diese eine weltförmige, die Mystik eine weltfeindliche Art der Frömmigkeit bedeutet, ist keine grundsätzliche Unterscheidung; denn es handelt sich beiderseits um eine Orientierung an der Welt, die über das Fehlen einer selbständigen geschichtlichen Begründung des Gotterlebens hinweghelfen soll. Darum kann der Glaube wohl von beiden Reize der Eigenentfaltung empfangen, hier nach seiten der Weltgestaltung, dort nach seiten der Weltkritik; aber die innere Weltüberwindung, die beides, Kritik und Bejahung, kraft selbständigen religiösen Erlebens in einem verbindet, ist sein — und des Prophetentums — alleiniger ureigener Besitz. Darum kämpft denn auch das theologische Denken, seit es bewußt die Selbständigkeit und die geschichtliche Art des evangelisch-religiösen Erlebens vertritt, von Herder bis auf Ritschl und Herrmann gleich scharf gegen die Einmischung rational-philosophischer wie mystischer Züge in das Christentum. Es erkennt auch in der Mystik „natürliche“ Religion, und zwar natürliche Religion in aristokratisch-esoterischer Höhe; es findet deutliche Zeugnisse für dies Urteil in der Gleichartigkeit, die alle Mystik von China bis Griechenland und bis in die christlichen oder islamisch-judäischen Ausläufer kennzeichnet.

Freilich bedeutet diese Beurteilung der philosophischen Religion keine einfache Verurteilung durch den evangelischen Glauben. Religiöse Erscheinungen, die uns in wichtigen Punkten so verwandt anmuten, und die wie andern geschichtlichen Religionen so auch dem Christentum in Zeiten geminderter Glaubenskraft* unentbehrliche Dienste leisten, müssen positiven religiösen Gehalt in sich bergen. Das können sie, wie gerade die christliche Glaubenserkenntnis zeigt, nicht ohne ein Moment göttlicher Offenbarung. Aus eigener Vernunft und Kraft führt auch die philosophische Religion nicht zu Gott, sondern in dem Ringen des Denkens und in dem beseligenden Erlebnis der mystischen Vereinigung mit dem Urgrund alles Seins teilt Gott irgendwie den Menschen etwas von seinem Wesen mit; nicht eitel Selbsttäuschung treibt dabei ihr Spiel, sondern in allem Irren und vergeblichen Sehnen leuchtet doch mittelbar ein Funken Wahrheit — genug, um ganzen Geistesströmungen ihre Kraft zu geben. Was Pascal den Gekreuzigten sprechen läßt,¹⁾ das

¹⁾ In der Meditation über das erste Geheimnis des Schmerzensreichen Rosenkranzes; s. Bornhausen, Pascal, Basel 1920, S. 198.

gilt auch als Wort Gottes an den philosophisch Frommen: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest.“ Nur dann, wenn der Glaube ein Recht hat, in der philosophischen Frömmigkeit einen Zug echter Gottesoffenbarung zu erkennen, darf er auch die Wirkungen des mystischen Einschlags in der Geschichte des Christentums — so die Heranbildung Luthers zum Reformator — nicht einfach als Trübungen und Abirrungen, sondern als Fortschritte entgegennehmen.

Es ist demnach bei der philosophischen Religion im Grunde wie bei der prophetischen: das Selbstbewußtsein des Glaubens wird durch die innere Auseinandersetzung mit ihr in keiner Weise erschüttert. Er fühlt sie nicht als Nebenbuhlerin, sondern als eine Selbstbesinnung der Vernunft auf den übervernünftigen Urgrund alles Seins, die irgendwie von einer Selbstmitteilung Gottes getragen ist, dadurch als Wegbereitung, als Helferin zu seinen eigenen Höhen, als eine wirksame Verheißung der in ihm selbst liegenden Erfüllung. Dabei ergibt sich eine eigentümliche Verhältnisbestimmung zwischen prophetischer und philosophischer Religion: wir werden in jener mehr unmittelbare Offenbarung, mehr selbständige und weltgestaltende Kraft erkennen, aber nur aus ihrer israelitischen Form, die das geschichtliche Leben des Christentums bestimmen half, erhebliche religiöse Nahrung zu schöpfen vermögen — die philosophische Religion dagegen werden wir zwar religiös viel niedriger stellen, etwa als mittelbare sekundäre Offenbarung Gottes, aber in ihrer Universalität und relativen Gleichförmigkeit mehr Vorbilder finden, die uns in der Formung unsers eigenen Besitzes unterstützen.

3. Die primitive Religion. Von den Höhen der prophetischen und philosophischen Religion wenden wir uns zu den Niederungen der primitiven. Sie stand lange Zeit im Vordergrund der religionsgeschichtlichen Arbeit. Denn religionslose Kulturhistoriker meinten, alle Religion aus ihr erklären und mit ihr zusammen als Aberglauben, als naive Philosophie oder naives Streben nach Naturbeherrschung brandmarken zu können; wo man aber die Religion zu gut kannte, um sie soweit herabzuwürdigen, da trennte man sie gern vom primitiven Kultus und behielt den Begriff der Religion den späteren Bildungen vor, die im Zusammenhang mit einer bestimmten Kulturhöhe auftreten.¹⁾ Die Ergebnisse der ethnographischen Forschung schienen dem Schauer Recht zu geben, der den Christen angesichts des Fetischismus und ähnlicher Kulte auf den ersten Blick befällt.

Freilich ist hier ganz besondere Vorsicht geboten. Die Äußerungen des primitiven Innenlebens, an sich weit spärlicher als auf den beredteren Stufen der Kulturentwicklung, sind uns so fremd, daß Einfühlung und Nacherleben nur durch starke Anspannung der Phantasie und der eigenen Erlebniskraft ermöglicht wird. Nur wo die kulturgeschichtliche Forschung sich mit persönlicher Vertrauensstellung zu Gliedern primitiver Völker und mit starkem religiösem Eigenleben verbindet, ist die Voraussetzung dafür

¹⁾ Vgl. Wundts Völkerpsychologie (Übersicht von Otto, Theol. Rundschau 1910, sowie von Thieme, Zeitschr. f. Religionsph. 1910; vgl. auch dessen Aufsatz in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1911).

gegeben. Dann aber tauchen ganz andere Eindrücke auf.¹⁾ Wir finden bei den Wilden Züge, die durchaus analog unserer christlichen Frömmigkeit sind: Demut und Ehrfurcht, Vertrauen und Hingabe, Erlebnis der Abhängigkeit von andersartigen Mächten und Steigerung des eigenen Daseins durch ihre Einwohnung oder Hilfe; wir finden sogar ein Gebetsleben, das in naiver, kindlicher Form schon etwas von der Mannigfaltigkeit wie von der Innigkeit des christlichen „Verkehrs mit Gott“ enthält.

Es handelt sich dabei nicht in erster Linie um den Glauben an die „Urheber“, die zuweilen einen monotheistischen Zug zu haben scheinen, und in denen man daher gern einen Nachhall der „Offenbarung“ sah, oder um den „Animismus“, der lange Zeit in der Wissenschaft als die eigentliche Religion der Primitiven galt. Jener greift verhältnismäßig wenig in das Leben solcher Völker ein, ist in all seiner Vielgestaltigkeit mehr Weltanschauung als Religion; und dieser steht zwar der lebendigen Religion viel näher, vermag aber für sich allein den Kult der Primitiven keinesfalls zu erklären. In weit höherem Maße berührt uns der Mana-Glaube als religiös, der bald selbständig bald in schwer entwirrbarer Verbindung mit jenen Elementen die Religion der Primitiven durchwaltet. Denn im Mana, der „Macht“, mit der alle möglichen Gegenstände und Wesen geladen sein können, ist eine Kraft wirksam, die an sich weder der Natur noch dem Menschen eignet, die also andersartig als die gewöhnliche Welt und ihr wesenhaft überlegen ist. Sie bringt ebensogut Verderben wie Förderung; doch löst ihr Eindruck im Menschen nicht nur eine seelische Haltung aus, die ihrer Gefährlichkeit oder ihrem Nutzen entspricht — damit kämen wir über die Magie nicht hinaus —, sondern jene Gefühle, die auf das religiöse Gebiet hinüberleiten: Scheu und Ehrfurcht, Staunen vor dem Geheimnis, Vertrauen auf Hilfe, Wonne der ekstatisch vollzogenen Gemeinschaft mit dem Mana. Und auch hier bleibt es nicht beim Gefühl, sondern das ganze Leben wird von diesen Erlebnissen ergriffen; hier wie überall in der Religion entsteht daraus eine Lebensordnung und eine Regelung der menschlichen Gemeinschaft. Mag diese uns durch die Fülle von Seltsamkeiten und Lebenshemmungen, die sie im „tabu“ mit sich bringt, zunächst befremden, sie zeigt doch auch hohe sittlich-religiöse Werte. Denn sie lehrt die Menschen Gehorsam und Pietät, Gemein Sinn und Opfer. So baut das Mana über dem Reiche der eudämonistisch-selbstsüchtigen Beziehungen ein Reich von höheren Erlebnissen auf, das dem Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft eine gewisse Weihe gibt. Es tritt als Offenbarung der höheren Wirklichkeit in das Dasein der Primitiven, es vermittelt ihnen die ersten Ahnungen dessen, was wir Erlösung und Neuschöpfung nennen. Schon bei den Primitiven steht darum der Fromme auf einer höheren Stufe des Daseins als der, dessen Leben

¹⁾ S. darüber Soederblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916; Heiler, *Das Gebet*, 2. Aufl. 1920; Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, 1914 (Berichte von Bouffet und E. W. Maier, *Theol. Rundschau* 1916). Die obige Nebeneinanderstellung von Urheberglaube, Animismus (nicht Animatismus) und Mana-glaube lehnt sich im besonderen an Soederbloms Buch an.

ganz in dem Getriebe des „Natürlichen“ aufgeht. Durch das ganze Leben der Primitiven hindurch zieht sich jene Scheidung von „heilig“ und „profan“, die zunächst notwendig war, um der Religion die Kraft der Selbstständigkeit gegenüber der brutalen Macht der natürlichen Triebe zu geben.

In solchem Rückgang auf das Mana-tabu-Erlebnis liegt in gewissem Sinn eine Analogie zu der geschichtlichen Begründung der christlichen Religion; auch hier begründet nicht die Vernunft¹⁾ sondern die erlebnismäßige Begegnung mit der Wirklichkeit die Religion. Ferner entfaltet sich bereits auf dieser Stufe das religiöse Erlebnis kraft der animistischen und Urhebertvorstellungen zu universaler Weite, sogar zu einem Weltverständnis. Das Leben der Natur erhält in der Verehrung bestimmter Geister, das der Geschichte in der Verehrung der Ahnen einen religiösen Hintergrund, und in den oft so monotheistisch anmutenden Urhebertgestalten gewinnen wichtige Gegenstände, Vorgänge und Einrichtungen ihren besonderen, ehrfurchtgebietenden Ausgangspunkt.

So legen sich von allen Seiten her die Vergleiche sogar mit dem Christentum nahe. Mögen wir die Religion der Primitiven als noch so fremd empfinden und uns nur mühsam durch höchste Steigerung der erlebend-prüfenden Methodik (s. oben § 26, 3) gleichsam an sie heranarbeiten, wir entdecken doch staunend leise Analogien mit unserem Besitz der Offenbarung, Erlösung, Neuschöpfung, ja mit unserer Begründung und Entfaltung dieses Besitzes. Die Religion der Primitiven erscheint als obschon unklare, so doch wirkliche Religion. Freilich gibt das Bild dieser Religion so wenig wie unser Glaube Veranlassung, sie von einem Urmonotheismus abzuleiten. Wir können das „Theologumenon von einer Uroffenbarung, die durch Schuld der Heiden bis auf kümmerliche Reste verloren gegangen sei“, endgültig aufgeben. Die Anschauung und Deutung der religiösen Spuren, die wir bei den primitiven Völkern erkennen, also das Tatsachenmaterial und seine psychologisch-historische Durchdringung, nötigt uns auch ohne das Verbindungsfäden zu knüpfen. Wir kommen zu einem ähnlichen Ergebnis wie gegenüber der prophetischen und philosophischen Religion: „Das Christentum will selbst dem barbarischen Heidentum gegenüber nicht nur auflösen, sondern auch erfüllen.“²⁾

§ 28. Das Christentum als die Weltreligion

1. Die Allgemeinheit und der Allgemeinbegriff der Religion. Vermag der christliche Glaube sogar in gewissen Lebensäußerungen der primitiven Völker Religion zu erkennen, dann dürfen wir die Religion als allge-

¹⁾ Im Urhebertglauben sucht wenigstens Soederblom eine Art primitiver Betätigung der Vernunft aufzudecken. Freilich betont er auch mit Recht, wie undurchsichtig die Religion der Primitiven uns noch immer ist, und wie vorsichtig daher jede Deutung bleiben muß.

²⁾ So faßt Richter, Evangelische Missionskunde, 1920, S. 101, den Standpunkt des Missionars zusammen, der auf diesem Gebiete ganz besonders zum Urteil berufen ist; das vorhergehende Zitat entstammt derselben Stelle.

meines Merkmal des menschlichen Geisteslebens bezeichnen.¹⁾ Denn allenthalben sind Kultur und Geistesleben aus dem verhältnismäßig einheitlichen primitiven Lebensstand hervorgewachsen, haben also auch von diesem ein religiöses Erbe übernommen. Mag das Erbe uns oft schwer erkennbar sein, es tritt doch an den verschiedensten Stellen der Entwicklung eindrucklich zutage; die prophetische und die philosophische Religion knüpfen daran vielfältig an, wie einerseits das AT, andererseits die indische Entwicklung unwiderleglich beweisen; und selbst im Christentum spüren wir seine Nachwirkungen. Aber auch die prophetische und die philosophische Religion sind nicht zufällige Eigentümlichkeit bestimmter Völker und Zeiten; sie begegnen in allen großen geschichtlichen Entwicklungen und fehlen nur dort, wo keinerlei Zusammenhang mit den großen geschichtsbildenden Mächten vorhanden ist: etwa bei den Ureinwohnern Afrikas, Australiens und Amerikas. Demnach ist sowohl die primitive Grundlage der Religion wie die Art ihrer Höherbildung allgemein.

Die Zweifel an dem alten, schon von Homer und Cicero vorgetragenen Satze, daß die Religion bei allen Völkern heimisch sei, erwachsen wesentlich aus einem Mißverständnis. Die Allgemeinheit der Religion wurde früher meist als Allgemeinheit des Gottes- und Unsterblichkeitsgedankens verstanden.²⁾ Die Falschheit dieser Behauptung aber ist deutlich, nicht nur angesichts der primitiven Völker, die eines solchen Glaubens vielfach zu entbehren scheinen — hier tasten wir noch sehr im Dunkel —, sondern vor allem angesichts des ursprünglichen Buddhismus und ähnlicher Gestaltungen. Buddha nimmt zwar die überlieferten Götter hin, aber er kennt keine religiösen Beziehungen zu ihnen; und wo seine Predigt religiös ist, da läßt sie diese Götter beiseite. Solange man die Religion wesentlich als Gottesglauben deutete, bestritt man deshalb den religiösen Charakter des Buddhismus und erklärte ihn als Lebensweisheit, als Philosophie. Allein die nacherlebende, einfühlende Vertiefung zeigt, wie wir sahen (s. oben § 27, 2, S. 236 ff.), daß es sich hier durchaus um seelische Vorgänge handelt, die wir aus unserem eigenen Leben als religiöse kennen. So bleibt nur die Folgerung übrig, daß wir den Gottesgedanken nicht als das bestimmende Merkmal der Religion betrachten. Wir werden sie desto leichter ziehen, als die philosophische Religion auch andere Beispiele kennt, in denen wir Religion ohne Gott, wenigstens ohne einen Gott in unserem Sinne, zu beobachten meinen (Spinoza), und als schon Schleiermacher die sekundäre Bedeutung des Gottesgedankens für die Religion betont hat (2. Rede über die Religion).

¹⁾ Gewiß nicht in jedem Sinn. Ob alle einzelnen Menschen Religion besitzen, darüber kann eine solche Betrachtung nicht entscheiden; im Gegenteil, wir werden von der Erfahrung unseres eigenen christlichen Lebenskreises aus vermuten dürfen, daß überall Verschiedenheiten in der Kraft der Religion stattfinden, die auch ein Herabinken auf den Nullpunkt einschließen, und daß die Verbindung der Religion mit anderen Geistesgebieten Trübungen bis zum vollen Verfließen des religiösen Elementes ermöglicht.

²⁾ Wie fest dies Vorurteil wurzelte, bewies am besten die Aufklärung, indem sie Gott und Unsterblichkeit mit der Tugend zusammen zum Inhalt der „natürlichen Religion“ umstempelte.

Der Allgemeinbegriff der Religion¹⁾ muß also möglichst dehnbar sein. Primär ist in der Religion nicht ein bestimmter Gedanke, sondern eine bestimmte Lebensberührung, seelische Einstellung, Erlebnisweise. Worin sie besteht, darüber beginnt sich heute eine gewisse Einmütigkeit zu bilden. Schleiermachers Erklärung der Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl genügt nicht; sie ist zu sehr durch das Gesamtsystem seines Denkens beeinflusst und wird der geschichtlichen Religion nicht völlig gerecht; schon die Erklärung in den „Reden“ als Anschauung und Gefühl des Universums hatte in mancher Beziehung tiefer gegriffen oder wenigstens mehr Möglichkeit gegeben, das volle Leben der Religion zu erfassen, doch ohne sie von der ästhetischen Einstellung zu unterscheiden. Auch Ritschls Verlegung der Religion in die Selbstbehauptung der sittlichen Persönlichkeit gegenüber der Natur mit Hilfe der erhabenen Macht Gottes trifft nur eine Seite der Frömmigkeit; sie rückt überdies den Gottesgedanken wieder an die erste Stelle, und zwar so, daß er als Mittel zu einem menschlichen Zweck erscheinen kann (s. S. 59). Was wir brauchen, das ist ein Begriff, der die spezifisch religiöse Objektbezogenheit ausdrückt, aber so allgemein, daß auch primitive oder buddhistische Religion sich darin wiederfinden kann. Gerade an diesem wichtigen Punkte hat erst die konkrete Anschauungsfülle der modernen Religionsgeschichte weiter geholfen, indem sie den Gesichtspunkt des Heiligen in den Vordergrund zog.²⁾ Religion erweist sich uns überall, in der christlichen, wie in der prophetischen, philosophischen und primitiven Religion, als Erlebnis und Verehrung eines „Heiligen“, das sich im natürlichen Leben als eine diesem wesentlich überlegene geheimnisvolle Macht offenbart, aber doch auch dem Frommen innerlich nahe kommt, ihn dadurch von dem Druck der empirischen Lebenszusammenhänge erlöst und umschafft zu einem neuen Wesen — ganz abgesehen von der Begründung und Entfaltung, von der Art der Vorstellung und Verehrung, von der Durchführung und Abstufung der einzelnen Züge. In diesem Sinne ist sie tatsächlich eine allgemeine Erscheinung der Geistesgeschichte; man kann sie für sich ablehnen oder durch Deutung um ihr Gewicht zu bringen versuchen (§ 7, 2, 3; 29, 2; 30, 4), aber die Tatsache selbst muß man anerkennen.

Damit ergibt sich die Möglichkeit, den alten Gottesbeweis³⁾ *e consensu gentium* in neuen Formen wiederherzustellen. Um einen Beweis kann es sich natürlich nicht handeln; denn die Tatsache der Allgemeinheit schließt Irrtum, vor allem Selbsttäuschung logisch nicht aus. Wohl aber gewinnt die Tatsache der Religion eine besondere Wucht, wenn sie nicht nur an bestimmten Punkten der Geschichte emportaucht, sondern sich als allgemeines Merkmal des Geisteslebens erweist. Die einzelne Re-

¹⁾ Über sein Verhältnis zum Wesensbegriff s. § 31, 3.

²⁾ Vgl. oben § 11, 1; innerhalb der religionsgeschichtlichen Literatur vor allem Soederblom, Das Werden des Gottesglaubens, S. 193 ff.

³⁾ Der analoge Beweis für die Unsterblichkeit (§ 14, 3) bedarf noch größerer Vorsicht; denn der Gedanke der Unsterblichkeit ist noch weniger als der Gottesgedanke Gemeingut der Religion. — Vgl. § 31, 4; 34, 3.

ligion, auch die christliche, tritt aus ihrer Isolierung heraus; sie weckt nicht mehr den Verdacht, nur etwas Zufälliges zu sein, sondern empfängt die Weihe geschichtlicher Notwendigkeit. Die Besinnung darauf kann dem Frommen eine innere Bereicherung, ja eine Stärkung des eigenen religiösen Bewußtseins werden; sie erhöht aber auch nach außen, gegenüber anderen Geistesfunktionen, die sich der Allgemeinheit rühmen, die Eindruckskraft der Religion und ersetzt so tatsächlich den früheren „Beweis“.

Sofern sich nun die Allgemeinheit der Religion mit der größten Verschiedenheit der wirklichen Religionen verbindet, liegt in ihr eine Schwierigkeit. Sie läßt sich keinesfalls als das Erzeugnis bestimmter, allen normalen Menschen angeborener Begriffe denken (S. 39). Um vom Gottesbegriff zu schweigen: nicht einmal der Begriff, sondern nur das Erlebnis des Heiligen ist den Religionen gemeinsam; und die Psychologie wie die Erkenntnistheorie der Neuzeit hat alle angeborenen Begriffe als Unding erwiesen. So bedeutet die Allgemeinheit der Religion zunächst nur zweierlei. Sie schließt erstens den allgemeinen Besitz einer bestimmten Fähigkeit ein, d. h. eine ursprüngliche religiöse Anlage,¹⁾ die dem Menschenwesen eigen ist und wie jede andere Verwirklichung fordert. Diese eine Seite der Religion bedarf aber der Ergänzung durch die zweite. Sie kann verwirklicht werden nur durch das Eingreifen der anderen Größe, auf die sie abgestimmt ist, d. h. der lebendigen Selbstoffenbarung Gottes in der gegebenen Welt, die ja ebenso allgemein ist wie die Anlage selbst (s. § 6, 5; Apgsch 14, 17). Aus dieser Doppelwurzel der Religion erklärt sich beides: die Einheitlichkeit und die Lebendigkeit, in einer unendlichen Fülle religiöser Erfahrung verlaufende Mannigfaltigkeit der Religion.

Zunächst ihre Einheitlichkeit. Die religiöse Anlage ist nicht in jedem Sinn formal, nicht bloße Empfänglichkeit, nicht eine leere Tafel, auf die erst Erfahrung und Erziehung einen Inhalt schreiben; sie besitzt vielmehr, wo sie durch Übung stark wird, eine unausweichliche inhaltgebende Richtkraft; sie weckt aus der Begegnung mit der Fülle des Wirklichen ganz bestimmte Erlebnisse, führt zu ganz bestimmten Erkenntnissen und Lebensgestaltungen — immer irgendwie im Zusammenhang mit dem „Heiligen“, mit der erlösenden und schöpferischen Kraft seiner Offenbarung. Darum kann ja der evangelische Glaube selbst eine gewisse Einheit des religiösen Lebens der Menschheit erkennen; er findet überall, von der primitiven bis zur philosophischen und prophetischen Religion, etwas von seinem eigenen Wesen wieder und macht so das Ergebnis der Religionswissenschaft, die das gesamte religiöse Leben der Menschheit von den gleichen geistigen Gesetzen und von durchgehenden Zusammenhängen beherrscht sieht, von innen her verständlich. Ebenso ist in der Richtkraft der religiösen Anlage

¹⁾ Die Behauptung einer nicht ableitbaren ursprünglichen Anlage für die Religion ist also eine psychologisch-historische Aussage, aus der Selbstanalyse des evangelischen Glaubens und seiner Beobachtung der Fremdreigion geschöpft; sie ist als Ausgangspunkt und Stoff für eine erkenntnistheoretische Betrachtung der Religion von Bedeutung, hat aber selbst noch keinen erkenntnistheoretischen Geltungsgehalt, ist also nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit Apriorität (i. § 31, 3).

die Selbständigkeit der Religion gegeben, deren Zeugnisse uns die Geschichte vor Augen führt: in den verschiedensten Kultur- und Zeitverhältnissen, im Bunde bald mehr mit dieser, bald mehr mit jener Geistesfunktion, setzt sie sich durch; immer wechselt sie ihre Form und bleibt doch für das Auge des Frommen unverkennbar, sobald es sich ernsthaft auf ihr inneres Wesen einzustellen gewillt ist. Nur eine einheitliche richtunggebende Ausstattung des Menschengeistes vermag diese geschichtliche Erscheinung zu erklären.

Wäre die religiöse Anlage das allein schöpferische Moment der Religion, so müßte sie sich in einem begrifflichen oder institutionellen Gemeingut aller Religion verwirklichen. Allein wir beobachten vielmehr eine unendliche, bis ins Innerste dringende Mannigfaltigkeit der religiösen Gestaltungen. Sie wird erst dadurch erklärbar, daß die eigentliche Schöpferkraft auf der objektiven Seite des religiösen Erlebens waltet: in der Gewalt, mit der die göttliche Wirklichkeit sich dem erlebenden Menschen in der empirischen Wirklichkeit vergegenwärtigt. Die unermessliche Verschiedenheit des Wirklichen, der individuellen und geschichtlichen Lage muß danach Einfluß gewinnen auf das schöpferische Wirken der göttlichen Offenbarung. Das zeigte schon die Bedeutung des Wirklichen, zumal der Geschichte für den evangelischen Glauben; aber es gilt ebenso für den Prophetismus und in gewissem Grade sogar für die philosophische Religion einschließlich der Mystik. So verschieden wie die natürlichen, die geschichtlichen und kulturellen Bedingungen des Lebens sind auch die Verwirklichungen der einheitlichen Anlage zur Religion. Gleichheit der Religionen wäre nur ein Beweis dafür, daß nicht die konstitutive Macht der lebendigen Religion die Führung hat, also das Offenbarungswirken Gottes in der Welt, sondern das Machen und Planen der Menschen. Solches Machen und Planen sucht allenthalben nach Schema und Gleichheit, es stößt sich am Irrationalen und Individuellen, es wird deshalb inhalt- und kraftlos. Die philosophische Religion, einschließlich der Mystik, bezeugt deutlich einen Einschlag dieser Schwäche.

2. Der Gang der Religionsgeschichte. Wie stellt sich der Glaube zu den Versuchen der Religionswissenschaft, die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Religionsgeschichte als Einheit des genetischen Zusammenhangs, als Entwicklung darzustellen? Jeder solche Versuch bedeutet die Umsezung des Kausalprinzips aus einer Methode in ein Dogma, den Übergang aus dem Bereich des Weltbildes in den der Weltanschauung, d. h. auch der Religion (s. § 25, 2).

Vorsichtig stimmt schon die Tatsache, daß es bisher noch nicht gelungen ist, die Religionsgeschichte als zusammenhängende Entwicklung zu deuten (s. auch § 26, 3). Sogar die dafür nötige genaue Kenntnis der Tatsachen ist noch längst nicht gewonnen; sie wird auch an wichtigen Punkten, z. B. bei dem Verhältnis der primitiven Religion zur Urreligion, unüberwindlich bleiben. So ergibt sich zunächst die Notwendigkeit einer besonnenen Zurückhaltung. Allein wir werden als evangelische Christen weitergehen und nach dem Sinn fragen müssen, der sich in solchen Ver-

suchen mit dem Begriff der Entwicklung verbinden soll.¹⁾ Wenn der Glaube sich bewußt ist, in jedem Frommen durch unmittelbares persönliches Erleben der göttlichen Wirklichkeit erzeugt zu werden, und diese Erkenntnis in irgendwelchem Grade auf alle echte Frömmigkeit, sogar auf die philosophische, überträgt, so muß er zweifellos die Entwicklung der Religion im Sinne eines geschlossenen Kausalzusammenhangs ablehnen. Mag dieser Kausalzusammenhang eine beständige Selbstentfaltung der Religion, eine Evolution der schon ursprünglich vorhandenen („präformierten“) Inhalte bedeuten, oder auf Neubildungen durch die von außen kommenden Einwirkungen („Epigenesis“) hinauslaufen oder beides irgendwie miteinander verbinden – wenn er geschlossen sein soll, dann schließt er das Verständnis der Religion aus, das gerade der Glaube fordert: als ein individuelles Wirken Gottes, als eine selbständige Beziehung zwischen Gott und dem persönlichen Leben des Einzelnen. Er schließt aber auch die weitere Erkenntnis des christlichen Glaubens aus, durch eine besondere Tat Gottes eine neue Stufe der Religionsgeschichte zu sein, die sich durchaus nicht restlos aus ihren empirischen Faktoren ableiten läßt, und hindert vollends die Anwendung dieser Erkenntnis auf andere, vor allem auf die prophetischen Religionen. Beides, die individuelle Selbständigkeit der persönlichen Gottesbeziehung und die Originalität der großen religionsgeschichtlichen Erscheinungen, fordert eine gewisse Offenheit des Zusammenhangs; die Kausalität darf keine geschlossene Kette darstellen wollen, sondern muß dem schöpferischen Zuge zugänglich sein, der für den Glauben in allem offenbarenden und erlösenden Gotteswirken liegt. Sowenig der Glaube das Streben nach Aufdeckung des Kausalzusammenhangs und nach Ableitung des Späteren aus dem Früheren, des Entwickelteren aus dem Einfachen als heuristisches Prinzip, als Methode der Forschung bekämpfen darf, so kräftig muß er, zunächst auf seinem eigensten Gebiete, der Gefahr entgegenreten, daß das heuristische Prinzip zum Dogma erstarrt. Hier streitet nicht der Glaube gegen die Wissenschaft, sondern die in der Gotteserkenntnis und dem Selbstverständnis des Glaubens liegende „Metaphysik“ wider die Metaphysik der Wissenschaft, die Weltanschauungskraft der Religion wider den Wahn einer die eigenen Grenzen überspringenden Wissenschaft, das Weltbild ohne weiteres zur Weltanschauung erheben zu können.

Danach bedarf der Entwicklungsgedanke, wenn er auf den Gang der Religionsgeschichte anwendbar sein und dessen Verständnis nicht vielmehr verwirren soll, einer genauen Prüfung und Klärung: er muß dem göttlichen Wirken Rechnung tragen, wie es sich in der lebendigen Religion vollzieht. Freilich ist dabei von vornherein zweierlei zu unterscheiden: die lebendige Frömmigkeit selbst und das Gewand, das sie sich in Begriffen, Gesetzen, kultischen und kirchlichen Einrichtungen aus den empirischen Stoffen der Geschichte webt. Der Glaube erkennt auch in seinen kulturbedingten Formen (s. oben § 20, 2) Gottes Walten; er bedarf ihrer ebenso wie jede andere Religion²⁾ als Auswirkung, Schutz und Träger der Kon-

¹⁾ Über den Begriff der Entwicklung auf anderen Gebieten s. § 33.

²⁾ Auch die naive Frömmigkeit, die alle Verbindung mit der Kultur verleugnet,

tuinität, rechnet sie aber doch in gewissem Sinne zur Welt, d. h. zur Geschichte, und läßt daher dem Entwicklungsgedanken (auch epigenetisch) in ihrem Bereich einen ähnlichen Spielraum wie in dieser. So gibt es denn hier ein regelmäßiges Aufwärts. Je freier, intensiver und vielseitiger die Kultur der Menschheit wird, desto höher stehen auch die Formen und Stoffe der kirchlichen Kultur. Allein für die wirkliche persönliche Religion ist damit wenig gewonnen. Sie steigt nicht mit der kirchlichen Kultur, sie läßt sich in ihrem Auf und Nieder nach keiner Seite berechnen, sie ist irrational nicht in dem relativen Sinne alles geschichtlichen Lebens, sondern in dem absoluten Sinne des göttlichen Schaffens. Sie steht in den Propheten und oft auch in den echten Mystikern höher als im kirchlichen Betrieb; und nach den mächtigen Erhebungen des religiösen Lebens beobachten wir allenthalben nicht ein weiteres Steigen, sondern ein Sinken und Verflachen: nach dem israelitischen Prophetismus wie nach Mohammed, nach Laotse wie nach Buddha, nach dem Urchristentum wie nach der Reformation. Alle äußeren Reformen helfen dann nichts, alles innere Sehnen und Suchen bleibt eitel. Die Synkretismen und Synthesen, vor allem die philosophisch-religiösen Bemühungen aller Art (s. oben § 27, 2), mit denen man die Entwicklungskraft zu beleben sucht, mögen im einzelnen manchem die Mittel zur Erhaltung oder Gewinnung lebendiger Frömmigkeit bieten, aber Neuschöpfung wird von ihnen höchstens vorbereitet, nicht vollzogen; das ist wenigstens das Urteil des Glaubens, der nicht in Philo, sondern in Jesus und nicht in Meister Eckhart oder in Erasmus, sondern in Luther die religiöse Neuschöpfung erkennt. So gleicht der Gang der Religionsgeschichte nicht einem wohlgedämmten und berechenbaren, ebenmäßig fließenden Strome, sondern er ist getrieben von unsichtbaren Mächten und gespeist von unsichtbaren Zuflüssen. Er empfängt an einigen Punkten Kräfte, die ihn innerlich verwandeln; er ist voll von Spaltungen und neuen Verbindungen, von Stromschnellen und von Stauungen, von seichten Niederungen und von tiefen Strudeln. Und er muß so sein; denn die Geschichte der philosophischen Frömmigkeit zeigt, daß jeder Versuch, den Strom in ebenmäßige Bahnen zu leiten, ihm ein gut Teil seiner inneren Kraft und seiner unsichtbaren Zuflüsse raubt.

Einen Aufstieg erkennt der Glaube trotzdem auch hier.¹⁾ Indem er die höheren Formen der Fremdreigion nicht einfach als Wettbewerber betrachtet, sondern als Wegbereiter und Verheißungen, teilweise sogar als Helfer wider seine zeitweiligen Erkrankungen und Trübungen würdigt, ordnet er sie einer Entwicklung ein, deren Höhe er selbst bildet. Aber der Aufstieg ist

trägt sie mit sich, nur meist als unbewußtes Erbe alter Zeiten; die Mystik, die mit der Welt auch die Kultur verneinen möchte, hat wenigstens Methoden der Vereinigung mit Gott (§ 14, 1; 27, 2) und Begriffe für die Gottheit, die ihre Frömmigkeit mit einem übergreifenden geschichtlichen Zusammenhang und bestimmten Kulturformen verketten.

¹⁾ Deshalb läßt sich von wirklicher Religionsgeschichte sprechen, in einem tieferen Sinn als dem einer Geschichte der kirchlichen Kultur (vgl. etwa die Zuspitzung gewisser Herrmannscher Gedanken durch Bultmann, *Christliche Welt* 1920, Nr. 27–29).

weder regelmäßig noch allgemein, sondern er wird durch wenige schöpferische Gestalten getragen. Auf den Kern und das Ganze gesehen, entwickelt keine von den großen Religionen sich über ihren Schöpfer hinaus. Sie klärt nur allmählich ihren letzten Sinn, arbeitet das Tiefste, das ursprünglich in ihr angelegt ist, heraus und entfaltet es in vollem Umfang (wesentlich evolutionistisch).

Den aufsteigenden Zusammenhang der großen religiösen Bildungen im einzelnen zu zeigen, wäre die Aufgabe einer Geschichtsphilosophie der Religionsgeschichte. Sie müßte ihre Maßstäbe wesentlich dem Glauben und seiner Selbsterkenntnis entnehmen. Sie müßte also prüfen, in welchem Maß und Sinn die einzelnen Religionen Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit, Erlösung und Neuschöpfung zu Gott hin enthalten, also dem Wesen des christlichen Glaubens nahe kommen. Damit würden sich diese Begriffe als die eigentlichen Leitbegriffe der Religionsgeschichte erweisen, nicht mehr in dem alten exklusiven Sinn, sondern alle echte Religion umfassend, also inklusiv und organisch. Die Religionsgeschichte wird in ihrem innersten Kern Geschichte dieses dreifachen göttlichen Wirkens.

Von da aus erwächst ein weiterer Maßstab. Die Betrachtung des evangelischen Glaubens zeigte, daß die Stärke und gegenseitige Durchdringung der drei Motive wesentlich abhängt von der Art ihrer Begründung. Daß die christliche Frömmigkeit primär in der Person Jesu, sekundär in der geistgetragenen Gemeinde die erlösend-schöpferische Tat-Offenbarung Gottes erlebt, bestimmt ihre Form wie ihren Gehalt. Nur durch die Selbstmitteilung Gottes in einer vollendeten menschlichen Persönlichkeit wird das persönliche Leben des Menschen wirklich erfaßt und für die Religion erschlossen, wirkliche Gemeinschaft mit Gott ermöglicht (s. § 18), die ganze Höhe und universale Weite der Religion erreicht; nur durch sie wird das neue Leben ganz auf die innere Geschichte des Menschen gebaut und gewinnt die religiöse Gemeinschaft die Fähigkeit, in ihren Symbolen und Überlieferungen niemals zu erstarren, sondern immer neue Selbstreinigung und Schöpfung aus ihnen zu gewinnen.

Wir dürfen darum behaupten, daß eine Religion desto höher steht und desto befruchtender wirkt, je mehr sie sich auf geschichtliches Erleben und zwar auf die Begegnung mit gottgetragenen Persönlichkeiten gründet. Dazu sind Ansätze bereits in der primitiven Religion gegeben, und auch die großen polytheistischen Volksreligionen lassen sie nicht ganz in kultischem Zeremoniell ersticken. Aber erst die Propheten und — obschon wider Willen — die mystischen Vollender der philosophischen Religion tragen einen stärkeren persönlichen Zug in das religiöse Leben hinein; sie sind es darum, die allenthalben die Religion aus einer anthropozentrischen Förderung und Weihe des natürlichen oder volklichen Daseins zu der Selbständigkeit erheben, die ihr von vornherein vorschwebt; sie geben ihr die universale Weite, die Fähigkeit, Spannungen zu schaffen und zu ertragen, die innere Verbindung mit der sittlichen Forderung und allem inneren Sehnen des Herzens; sie pflanzen dem Verständnis der Offenbarung, Erlösung und Neuschöpfung erst rechte Geistigkeit, Unabhängigkeit von äußeren Dingen

und Fähigkeit der vollen Lebensdurchdringung ein. So verleihen sie den von ihnen beeinflussten Religionen einen neuen Geist, der auch in der kirchlichen Kultur, ja in der kultischen und gesetzlichen Verkrustung niemals völlig er stirbt.

Auch das gegenseitige Verhältnis der prophetischen und philosophischen Frömmigkeit wird durch die Rolle der persönlichen Begründung bestimmt; sie ist in beiden so verschieden, daß eine Ableitung der einen von der anderen unmöglich wird; es sind innerlich entgegengesetzte Typen, die beide schon in der primitiven Religion ihre Vorläufer besitzen. Die eigentliche Führung aber liegt in der prophetischen Linie; denn auf ihr findet eine mächtigere Beteiligung und Steigerung des persönlichen Lebens, eine zugleich geistigere und umfassendere Gemeinschaft mit Gott, eine stärkere Emporhebung über jeden Eudämonismus — auch den der Gottseligkeit — zu sittlicher und theozentrischer Höhe statt.

Wenn all das richtig ist, dann öffnet sich hier ein Blick auch in die zukünftige Entwicklung der Religionsgeschichte. Sie kann nicht in einer Synthese des Christentums mit anderen Religionen bestehen, sei es mit dem Buddhismus, sei es, wie heute viele meinen, mit der Mystik im allgemeinen. Auch die Mystik ist, wie wir an vielen Punkten sahen, dem Christentum wesensfremd. Daher wäre eine Synthese mit ihr eine Trübung und Hemmung der christlichen Frömmigkeit. Der Katholizismus kann sie ertragen, weil er nach seinem Wesen synkretistisch ist und durch die Einheitlichkeit des Kirchentums ausgleicht, was an inneren Gegensätzen in ihm lebt; aber er wird durch seine innere Gegensätzlichkeit gehindert, die Führung in der inneren Entwicklung des Christentums zu ergreifen; er hat sie höchstens auf gewissen Seiten der kirchlichen Kultur. Der evangelische Glaube beansprucht diese Führung, und er kann sie, da gerade die Einheitlichkeit des Kirchentums ihm fehlt, nur durch klare charaktervolle Herausarbeitung seines Wesens gewinnen. Stößt er seit Luther und mit bewußter Klarheit seit dem Pietismus, Schleiermacher, Ritschl alles ab, was ihm aus der katholischen Synthese mit der alten Bildungsreligion und Weltanschauung noch verblieben war, so wird er desto aufmerksamer wachen müssen, nicht einer neuen „Synthese“ und einem neuen Synkretismus zu verfallen. Nur durch reinliche Auseinandersetzung, durch den Kampf der Geister, kann er die Entwicklung vorwärtstragen.

Freilich liegt ein Korn Wahrheit in dem Stichwort der Synthese. Der Kampf muß so positiv und produktiv geführt werden, daß der evangelische Glaube aus ihm stets reicher und stärker hervorgeht. Das ist möglich, wenn er die fremdreligiöse Leistung als Reiz für die eigene Wesensentfaltung verwendet, um aus seinem Besitz heraus das besser zu erzeugen und tiefer zu begründen, was anderswo überlegen scheint. Zweifellos weckt z. B. die mystische Frömmigkeit mehr unmittelbares Gotterleben, mehr selbständiges Innenleben, mehr seelische Zartheit und Innigkeit, mehr universale Weite als häufig genug unser kirchlicher Betrieb; und so wendet gerade aufrichtig suchende Frömmigkeit sich so gern zu den Wegen der Mystik (§ 27, 2). Ein evangelischer Glaube aber, der sich selbst versteht, wird solche äußere An-

leihen verschmähen und sich fragen, ob nicht gerade seine persönlichkeits- und wirklichkeitsbejahende, geschichtliche und gemeinschaftsbildende Art, seine in Gottes- und Heilserkenntnis, in universaler Welt- und Lebensanschauung, in Pflichterfüllung und überwindender Liebe vollzogene Weltbeherrschung das, alle und noch Größeres erreicht. Nur so darf echter Glaube denken, wenn er ein Recht haben will, sich als Höhepunkt und Ziel der Religionsgeschichte zu wissen. Wir müssen noch ganz anders lernen, den evangelischen Glauben fruchtbar für den ganzen Aufbau unseres religiösen Lebens zu machen, von der geschichtlichen Verwirklichung Gottes unter uns und von dem Erlebnis des Geistes aus alle Tiefen, Höhen und Weiten des Lebens zu gewinnen (s. unten Nr. 3, S. 256 f.).

3. Die Absolutheit des Christentums.¹⁾ Das Urchristentum erlebte Jesus als den Erlöser, als den Weg, die Wahrheit und das Leben; eine gewisse Exklusivität gegenüber anderen Wegen der Erlösung war ihm angeboren; sie schien durch das äußere und innere Wunder der Offenbarung gestützt. Und diese Selbstbeurteilung blieb dem Christentum, auch als es andere religiöse Züge, etwa solche der philosophischen Religion, übernahm; da sie als „natürliche Offenbarung“ erschienen, kamen sie dem Christen wesentlich als Eigenbesitz zum Bewußtsein. So konnte der Glaube seine Exklusivität bewahren; was sich dem eigenen Besitz nicht einordnen ließ, das galt als selbstverschuldeter Irrtum oder als Bosheit und satanische Verführung. Das trinitarische, christologische und soteriologische Dogma gab dann durch seine spekulativ-metaphysische Verbindung Jesu und des Heils mit Gott der Selbstabsolutierung des Christentums ein dogmatisches Gerüst und verlegte dabei die Gewißheit des Glaubens aus dem Reiche des Erlebens in das der Autorität. Gewiß ruht auch die Kraft dieses Gebäudes in dem Erlebnis des Christen, durch Jesus mit Gott verbunden zu sein; allein das dogmatische Gebäude nimmt wenig genug darauf Rücksicht; es legt das Hauptgewicht auf die im Wunder gegründete Autorität und ihre Verfestigung durch die Strebepfeiler rational-metaphysischer Gedanken; es gibt damit der Absolutheit des Christentums eine Art naive Selbstverständlichkeit, die nicht einmal des Begriffs bedarf.

Freilich kann dies Gedankengebäude sich nicht halten. Es wird, wie wir bei seinen Einzelteilen sahen, im Protestantismus von innen und außen her zerbrochen. Von innen her durch die Besinnung auf den religiösen Erlebnischarakter des Glaubens, der auch eine wunderbar-rationale Verbürgung der Absolutheit weder will noch erträgt; von außen her durch den Gang der wissenschaftlichen und allgemeinen Entwicklung, der uns gelehrt hat, das Christentum im Zusammenhang der Religionsgeschichte und des geistigen Lebens zu sehen, also es nicht mehr als reines Wunder, als völlig isolierbar zu betrachten.

¹⁾ Vgl. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 2. Aufl. 1912; RG 5, 1881 ff. Ferner Beth, Die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion, 1913; sowie die Aufsätze von Heim in Zeitschr. f. Th. u. Kirche 1920, 1. H., und von Heiler, Christliche Welt 1920, Nr. 15–17 (auch in seinem Buche über das Wesen des Katholizismus, 1920).

Darum erhob sich in der Theologie und Philosophie des deutschen Idealismus ein neuer, ein evolutionistischer Versuch, die Absolutheit des Christentums zu zeigen. Man ordnete hier das Christentum dem Zusammenhang der Religionsgeschichte und des allgemeinen Geisteslebens ein, suchte es aber trotzdem als absolut zu behaupten. Das Mittel dazu war die neu gewonnene Unterscheidung von Wesen und Verwirklichung der Religion, die weiterhin die Unterscheidung einer mannigfach tastenden unvollkommenen und einer vollkommenen, schlechtthinnigen, daher auch einzigen Verwirklichung des Begriffs nahelegen scheint. Man sieht in allen Religionen etwas Göttliches, ein gewisses Maß echter Gotteserkenntnis, etwas vom Wesen der Religion; aber überall bleibt diese Erkenntnis eine trübe und unzulängliche Verwirklichung des Wesens — erst im Christentum wird eine letzte abschließende Stufe der Entwicklung erreicht; auf ihr verwirklicht sich das Wesen der Religion in universaler, erschöpfender Fülle und wird die volle Gotteserkenntnis gewonnen, die dem endlichen Geiste möglich ist. So wird durch religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Mittel ein Ersatz für die „supranaturale“ Absolutheit des Christentums beschafft — freilich bedingt durch die Voraussetzung, daß irgendwo in der Geschichte nach Ablauf der relativen Verwirklichungen eine volle Verwirklichung des „Wesens“ möglich, ja notwendig sei.

Solche philosophische Gedanken wirken leise sogar in Schleiermachers Glaubenslehre mit, sofern hier die christliche Religion allein es ist, die das menschliche Selbstbewußtsein zu seiner abschließenden Stufe, d. h. zum schlechtthinnigen Abhängigkeitsgefühl und damit den Menschen zur vollen Höhe seiner Bestimmung emporführt, und sofern Christus als das „Urbild“ dieser höchsten Stufe die absolute Verwirklichung der Religion, d. h. auch des Menschenwesens, bedeutet. Doch sind sie bei Schleiermacher psychologisch gewendet, bleiben dadurch dem religiösen Erlebnis und der Geschichte nahe und behalten eine große Flüssigkeit. Anders bei Hegel und der von ihm abhängigen Theologie. Hier wird tatsächlich das Christentum zur absoluten Verwirklichung des Begriffs der Religion, zur vollen Selbsterfassung der überall in der Geschichte nach Klarheit ringenden religiösen Idee, eine Art Selbstverwirklichung Gottes im menschlichen Bewußtsein (§ 34, 3). Damit ist wiederum ein Gebäude errichtet, in dem die schlichte Selbstgewißheit des Glaubens sich unter den günstigsten Bedingungen entfalten zu können scheint.

Gewiß vermeidet dieser evolutionistische Gedanke der Absolutheit des Christentums manche Schwäche des dogmatischen. Er isoliert das Christentum nicht von seinen geschichtlich-seelischen Zusammenhängen; er beraubt nicht die andern Religionen, um die eine christliche zu schmücken, sondern läßt von dem Lichte des Christentums einen Strahl auf sie, ja auf das ganze Geistesleben der Menschheit fallen; er gießt also Universalismus und Selbstgewißheit über das gesamte Gebiet der Religionsgeschichte aus. Allein genauer betrachtet, hält auch diese Versöhnung von Geschichte und Vernunft, diese rationale Feststellung einer absoluten Größe im Fluß der bloßen Relativitäten, nicht stand. Schon das ist bezeichnend, daß die evolutionistische

Theorie der Absolutheit nur dort recht möglich ist, wo das Christentum wesentlich als Idee verstanden und diese Idee nicht aus der Geschichte, sondern aus der Metaphysik, der Selbstbewegung des absoluten Geistes heraus bestimmt wird (Hegel): Wir werden bezweifeln, daß der Gehalt der Religionsgeschichte wirklich auf diesem Wege erfaßt werden kann. Aber auch abgesehen davon: woher die Gewißheit, daß die ganze Fülle einer Idee oder der Gesamtgehalt eines Begriffs, eines Wesens sich an einer bestimmten Stelle der Geschichte voll verwirklicht? Was schon die Hegelsche Linke¹⁾ gegenüber der spekulativen Christologie betonte, gilt ebenso gegenüber der Absolutheitstheorie. Und endlich: die notwendig aufwärts führende Entwicklung ist eine überaus unsichere Annahme; mußten wir bei ihrer Anwendung auf den gesamten Gang der Religionsgeschichte (s. oben Nr. 2) die größte Vorsicht walten lassen, so kann sie erst recht nicht die Absolutheit des Christentums stützen helfen.

Wir sind nach alledem auf keine Weise in der Lage, diese Absolutheit theoretisch zu behaupten. Es gibt hier so wenig wie sonst ein Mittel, über die religiöse Erkenntnis hinaus eine theoretische Erkenntnis zu gewinnen, die jene weiterführen oder mit rationalen Mitteln unterbauen könnte. Die positive Aufgabe der Glaubenslehre kann auch hier nur die sein, die schlichte Glaubensgewißheit, die in der Aussage der Absolutheit mitwirkt, herauszuarbeiten und zu klären.

Dazu gehört zunächst die Klärung des Bereichs, um den es sich handelt. Die christliche Gewißheit, die sich durchaus auf Erlebnis und Geschichte gründet (§ 6), enthält ursprünglich keine Erkenntnis über kosmisch-metaphysische unsern Erlebniskreis überschreitende Zusammenhänge, über alle denkbaren Beziehungen zwischen Gott und Mensch oder Offenbarungen des Unendlichen im Endlichen. Sie macht Aussagen allein über das, was uns und die gegebene, unter denselben Bedingungen lebende Menschheit zu Gottes Wirklichkeit emporheben kann. Nur in diesem besonderen Sinne hat die Behauptung der alleinseligmachenden Kraft des Christentums ihre Geltung und läßt sich von Absolutheit sprechen — also lediglich innerhalb der sündigen, ringenden, uns bekannten Menschheit. Es ist nicht eine allgemeine kosmische, sondern eine geschichtlich ganz im Menschenschicksal begründete Absolutheit.²⁾

Aber selbst diese geschichtliche „Absolutheit“ macht Schwierigkeiten. Sie fordert zu ihrer Begründung einen weiteren religionsgeschichtlichen Ausblick. Freilich genügt es dabei nicht, in der bei den Religionsphilosophen üblichen Weise zu zeigen, wie stark die christliche Frömmigkeit jeder andern

¹⁾ S. oben S. 146 (D. Sch. Strauß).

²⁾ S. den obengenannten Aufsatz Heims. Freilich fragt es sich, ob dann der Begriff der Absolutheit noch zu Recht besteht. Ich sehe keinen Grund, ihn dauernd festzuhalten; der in ihm liegende religiöse Wert dürfte durch den Satz der Paragraphenüberschrift, daß die christliche Religion die Weltreligion ist, klarer ausgedrückt sein. Doch behalte ich den Begriff hier bei, um den ganzen Komplex von Fragen durch den üblichen Begriff allgemeinverständlich zu kennzeichnen. Vgl. auch oben § 18, S. 160. 162.

an Fülle und Höhe ihres religiösen Besitzes sowie an Fruchtbarkeit für alle Lebensgebiete überlegen ist. Gewiß darf man sagen, daß sie die Güter jeder andern Religion in sich einschließt und selbst eine Art Zusammenfassung der gesamten Religionsgeschichte ist; auch daß gerade der höchste gemeinsame Besitz der Religionen, der in der Offenbarung, Erlösung und Neuschöpfung liegt, erst im Christentum zur vollen Ausbildung kommt. Aber all diese Wertfülle und Werthöhe bedeutet an sich doch nur eine relative Vorzugsstellung gegenüber allen andern Religionen, nicht eine absolute, eine Überhöhung ihres Wesens; sie wird überdies nur von Christen anerkannt, ist also keineswegs allgemeingiltig, nicht „rein wissenschaftlich“.

Eine Art Wesensüberhöhung enthüllt sich erst in zwei besonderen, meist nicht genug beachteten Zügen des Christentums, die einander ergänzen. Wir sehen, daß der christliche Glaube auch in andern Religionen göttliche Offenbarung zu erkennen vermag. Gerade darin liegt eine besondere Höhe des Erlebens, die das Christentum, wie schon Schleiermacher mit Recht betonte, zur Religion der Religionen oder zur höheren Potenz der Religion erhebt (5. Rede, 1. Aufl. S. 293 f.). Denn es handelt sich nicht nur um ein geschmeidiges Nacherleben fremder Offenbarung, auch nicht nur um die Möglichkeit, in schwierigen Lagen sich an ihr zu bereichern und zu stärken; sondern wo ihr Eindruck bis in die Tiefe des Erlebens greift, da schenkt er uns eine neue eigne Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit. Als der Geschichte schaffende Wille tritt Gott dem Christen von jeher nahe, schon dank dem besonderen Verhältnis zum israelitischen Prophetentum und zur spätantiken Bildungsreligion („Heilsgeschichte“). Aber nun erst gewinnt dies Erlebnis seine ganze Fülle. Die Menge der Religionen, die von allen Seiten her durch Enthüllung des göttlichen Lebens den Menschen aus den Ketten des bloß naturhaften Daseins, aus Egoismus und Anthropozentrismus zu erlösen und umzuschaffen beginnen, im besonderen die Doppelreihe der unmittelbaren prophetischen und der mittelbaren philosophischen Offenbarungen, die überall dem Hang zur Materialisierung und Mechanisierung der Religion entgegenwirken muß, wird dem evangelischen Glauben in ihrem Zusammenhang mit Gott als aufsteigende Einheit lebendig; sie wächst zu einer unvergleichlichen Lebensbekundung sowohl der schlechthin irrationalen Heiligkeit wie der schöpferisch-beseligenden Nähe Gottes empor. Das Christentum verliert dabei nichts von seinem eigenen Besitz; im Gegenteil, indem es von diesem aus die gesamte Religionsgeschichte beleuchtet, gewinnt es neue Blicke in die Stetigkeit und Einheitlichkeit des schöpferischen Gotteswirkens in der Geschichte der Menschheit.¹⁾ Damit vollzieht sich nicht nur eine Ausweitung unseres religiösen Denkens, sondern in der Offenbarung, die uns im Erlebnis der religionsgeschichtlichen Tatsachen aufgeht, liegt wie in jeder echten Wirklichkeitsoffenbarung erlösende und schaffende Kraft. Denn sie hilft das Christentum von vielem

¹⁾ Ähnliches lag schon in dem Gedanken von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, wie er nach dem ersten Anklingen bei Paulus (Gal 3) von Irenäus und den Alexandrinern ausgebildet und seit Herder-Lessing zur Vollendung gebracht wurde.

befreien, was in der Kirchengeschichte als widerchristliche Regung natürlicher Enge und Härte entgegengentritt; und sie verstärkt die Kraft der Bruderliebe, die Anschauung geschichtlichen Personlebens als Träger göttlicher Lebensoffenbarung, überhaupt die positiven Beziehungen zu der gesamten Menschheit. Es handelt sich also um eine wirkliche Bereicherung unserer Frömmigkeit, um die Eingliederung der Fremdreligion in die Stoffe des christlichen Gotterlebens. In der Fähigkeit dazu erweist das Christentum eine Art Absolutheit, eine wesenhafte Überlegenheit über die Fremdreligion.

Ein anderes Merkmal von Absolutheit liegt in seiner unbegrenzten Fähigkeit der Fortbildung. Haben wir das Wesen des Glaubens (§ 5 ff.), die christliche Gottes- und Heilserkenntnis richtig beschrieben, dann ist die christliche Religion eine lebendige Größe, in ihrer Entwicklung so unbegrenzt wie das Wirkliche und die schöpferisch-erlösende Selbstoffenbarung Gottes im Wirklichen. Alles, was an ihr geschichtlich ist, gestaltet sich im Zusammenhang des Empirisch-Wirklichen und wandelt sich mit diesem: Kultus und Verfassung, Lebens- und Weltanschauung, dogmatische wie sittliche und ästhetische Ausprägung. So ist das Christentum in einer beständigen Neuschöpfung seines geschichtlichen Daseins begriffen.

Darum ist auch für den Glauben das Motiv einer fortschreitenden Entwicklung des Christentums uralt. Es keimt im Geist- und Parakletgedanken des N.T.s (§ 20) auf, gewinnt dann in der katholischen Betonung der Tradition als Wahrheitsquelle einen eigentümlich gebundenen Ausdruck, wird aber auch in der mystisch-spiritualistischen Lehre vom evangelium aeternum, dem Zeitalter des reinen kirchen- und dogmenlosen Geistes wieder lebendig. Seine ganze umwälzende Macht konnte es jedoch erst im Protestantismus entfalten, und zwar erst angesichts der werdenden neuen Kultur, die durch ihr Weltbild, ihre wirtschaftliche und soziologische Struktur, ihre Staats- und Rechtsbildung, ihre sittlichen Ideale und Forderungen die christliche Religion vor die Entscheidung stellte: entweder zurückzusinken zur Religion der von der neuen Kultur noch nicht erfassen Schichten, d. h. zum Paganismus, oder die moderne Kultur als Reiz und Hebel der eigenen Weiterentwicklung vertrauensvoll zu benutzen. Das Christentum der Aufklärung hat zuerst mit vollem Bewußtsein die Entscheidung im letzteren Sinne getroffen („Perfektibilität des Christentums“). Wenn es dabei oberflächlich verfuhr und tatsächlich das Christentum in eine „natürliche Religion“ herabzumindern suchte, so stellte der deutsche Idealismus durch Herder, Schleiermacher, Fichte, Hegel u. a. das Problem in seiner Tiefe; daher wurde es auch durch die romantische Repristinationsbewegung des 19. Jhrhs. nicht völlig verdrängt und beherrscht heute die religiös-kirchlich-theologische Lage.

Fraglich ist nicht mehr die Möglichkeit und Notwendigkeit der Fortbildung des Christentums, sondern allein ihre Art und Tragweite. Dem Wesen des evangelischen Glaubens entspricht es, sie auf sein gesamtes geschichtliches Leben anzuwenden. Gerade in der umfassenden Verwertung der stets im Fluß befindlichen Kultur zum Mittel der religiösen Weiterbildung, in der Fähigkeit, alles Äußere in den Dienst der eigenen

Lebensbetätigung zu ziehen, in der Zuversicht, jeder neuen Lage durch Ausbildung neuer Motive und Gedanken überlegen zu sein, liegt ein Moment von Absolutheit. Es liegt wenigstens dann darin, wenn all diese Fortbildung nicht eine Umbildung, sondern eine Herausbildung des innersten Wesens ist (s. oben Nr. 2, S. 250).

In solchem geschichtlichen Sinne darf das Christentum von seiner Absolutheit reden.¹⁾ Es ist nicht eine Weltreligion neben andern, sondern es ist die Weltreligion. Denn es ist nur in dem Sinn relativ wie die Menschheit selbst, trägt aber von der schöpferischen Gestalt Jesu her alle Möglichkeiten in sich, das Leben der Menschheit zu durchdringen. Das kann es freilich nie beweisen, sondern nur in lebendiger Tat verwirklichen. Neben die innere Auseinanderetzung, in der das Leben des Christentums sich speist und erweitert, tritt dabei die äußere, die Tat der Weltmission. Denn der Glaube betrachtet nicht nur die vorchristliche Religionsgeschichte als Wegbereiter für seinen eigenen Gang durch die Welt und sucht nicht nur beständig einzelne Seelen aus der Heidenwelt zu seiner Höhe emporzuheben, sondern er möchte alle Religion mit seiner größeren Kraft ergreifen, in seinem Sinn entwickeln und endlich einfügen in seine eigene Gemeinschaft. In solcher Weltmission größten Stils kommt der Gedanke der Weltreligion zum Abschluß. Die Einheit der Religion, die wir allenthalben wahrnehmen, muß sich in dem Ziel vollenden, daß in aller Mannigfaltigkeit doch die personhaft-geschichtliche Offenbarung Gottes mit ihrer erlösenden und neuschaffenden Kraft immer deutlicher offenbar wird. Der Glaube ahnt nicht nur einen solchen Fortgang der Geschichte, er sieht auch bereits seine Spuren. Denn er versteht Erscheinungen wie den Islam und so manche Vorgänge der neuern indischen wie der ostasiatischen Religionsgeschichte am besten und tiefsten als Schritte Gottes zu diesem Ziel. Aber auch wo solche Spuren ihm verborgen bleiben, erkennt er in denkbar weit gespannter Weltmission die Probe auf seine Berufung zur Weltreligion.

Neben diesen geschichtlichen Ausblick tritt notwendig ein eschatologischer. Denn die absolute Bedeutung des Christentums für die geschichtliche Menschheit, d. h. die Notwendigkeit, durch seine Hilfe die persönliche Lebendigkeit zu gewinnen, die für wahre Gottesgemeinschaft unerläßlich ist, scheint zu fordern, daß jeder Mensch die Möglichkeit erhält, mit seinen innersten Kräften in Berührung zu treten. Wie ist das für die Angehörigen der vor- und nichtchristlichen Völker, wie für die in früher Jugend Sterbenden und für die durch äußere Dinge von Jesus ferngehaltenen Christen möglich? Der christliche Glaube hat keine Erkenntnis darüber zu bieten; aber er bildet, wo er sich nicht begnügt, in Ehrfurcht vor dem Geheimnis stehenzubleiben, wenigstens gewisse Ge-

¹⁾ Es wird daran auch nicht durch den Gedanken gehindert, daß Gott vielleicht noch eine endgiltige Offenbarung seines Wesens geben könnte. Entweder bleibt solche künftige Offenbarung geschichtlich; dann ist sie abhängig von Jesus und irgendwie geschichtlich geformt, also nicht endgiltig (s. oben S. 136. 160). Oder sie ist endgiltig; dann verläßt sie den geschichtlichen Boden und steht außerhalb der Bedingungen, unter denen der Glaube seine Gedanken bildet.

danken, die das Dunkel mit Ahnungen durchstrahlen. Entweder man übernimmt irgendwie die uralte, vor allem Indien beherrschende Wiederverkörperungslehre (Seelenwanderung), oder man bildet die Vorstellung einer religiösen Weiterentwicklung der Einzelseele in anderen Welten, in die der Sterbende hinübergleitet, bald in Anlehnung an das ntliche Wort von Jesu Predigt im Geisterreich, bald in freier Fortführung der katholischen Lehre vom Segfeuer, bald in phantastischer Belebung der Sternenswelt mit geistigem Leben. Wie schon das Streben nach Abrundung der eschatologischen Gedanken (§ 14, 3) und der Prädestinationsgedanke (§ 23, 3), so führt die Absolutheitsfrage in diese Weiten; doch auch hier nur so, daß die aus dem Lichte der Gewißheit quellenden Strahlen zuletzt spurlos im Geheimnis verrinnen.

B. Die Welt des Geistes

§ 29. Das Problem des außerreligiösen Geisteslebens

1. Die Lage. Wenn der christliche Glaube sich als unmittelbare Gotteswirkung von der „Welt“ unterscheidet, so pflegt er dabei unwillkürlich der Welt alles übrige Geistesleben einzurechnen. Aber andererseits zeigt ihm jede genauere Besinnung, daß er selbst nur als ein Teil des allgemeinen Geisteslebens besteht und mit diesem untrennbar verwachsen ist. Schon bei der Begründung (§ 6, 5) und vor allem bei der Entfaltung des Glaubens (§ 7), dann auch bei Einzelpunkten wie der Gottes- und Sündenkenntnis (§ 11, 4; 15, 2. 3. 4) trat das deutlich hervor; die Tatsache, daß unser Glaube geschichtlich begründet und vermittelt ist, forderte sogar, die geschichtliche Forschung, also einen Zweig der Wissenschaft, im Rahmen der Glaubenserkenntnis zu würdigen (§ 6, 4; 16, 2; 21, 2 u. a.). Jetzt gilt es, all solche Züge grundsätzlich zu behandeln. Denn sie weisen über sich hinaus auf den allgemeinen Zusammenhang des Glaubens und der Religion überhaupt mit dem übrigen Geistesleben; wie die christliche Religion in die Religionsgeschichte, so ist die Religion, psychologisch gesprochen in den Strom des Denkens, Wollens und Fühlens, sachlich gesprochen in den des Logischen, Ethischen und Ästhetischen eingebettet.¹⁾

Aber auch von außen her wird der Glaube dazu gedrängt, bewußte Klarheit über sein Verhältnis zum allgemeinen Geistesleben zu suchen. Denn dieses tritt ihm in vielen seiner Träger feindlich entgegen, oder macht ihm doch durch seinen Wettbewerb das Wirkungsfeld streitig. Das ist bekannt von der „Wissenschaft“; Kunst und Sittlichkeit aber werden der Religion oft noch gefährlicher, sofern sie die innere Teilnahme aufsaugen, die sonst der Religion gewidmet wurde. Gewiß erkennen wir darin nicht eine

¹⁾ Wie diese beiden Reihen sich zueinander verhalten, kann hier nicht untersucht werden. Für uns tritt durchaus die zweite, sachliche, in den Vordergrund. Denn sie läßt sich wissenschaftlich genauer fassen und stimmt besser zu dem ja ebenfalls nicht psychologisch, sondern sachlich abgegrenzten Gebiet der Religion (§ 5, 3).

innere unausweichliche Notwendigkeit, sondern das Ergebnis besonderer geschichtlicher Zustände. Aber desto nötiger wird es, dem Verhältnis der Gebiete nachzuforschen. Wie kommt es, daß geistig hochstehende Menschen glauben können, durch Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit daselbe Bedürfnis gleich gut oder besser zu befriedigen, das sich sonst in der Religion auswirkt? Die Erscheinung ist heute viel zu häufig, als daß sie noch wie früher durch die Annahme von individuellen Besonderheiten, also Zufälligkeiten (etwa durch das Fehlen der religiösen Anlage, s. § 28, 1) erklärt werden könnte. Je häufiger wir es erleben, daß wertvolle Menschen, die den besten Christen an Feinheit des Gemütslebens wie an Reinheit und Kraft des Wollens ebenbürtig sind, eine nichtreligiöse Weltanschauung nicht nur haben, sondern mit vollster Hingabe und schwersten Opfern vertreten, desto schärfer ist der Stachel, mit dem unser religiöses Bewußtsein getroffen wird. Es genügt nicht, die Fehler und geschichtlichen Irrgänge aufzudecken, die dabei walten — das ist Aufgabe der Geistesgeschichte, der psychologisch-historischen Theologie und der Apologetik; sondern wir müssen religiös damit fertig werden, müssen dem religiösen Erleben nachgehen, das durch diese Tatsache geweckt wird, und die Gedanken aufzuzeigen versuchen, die dabei in unserm Glauben entstehen. Das aber ist nicht möglich ohne genauere Kenntnis des geistigen Lebens selbst; nur sie erschließt das innere Verständnis für die verwickelte Lage.

2. Die Schwierigkeiten. Die genaue Kenntnis des geistigen Lebens, die zu den Voraussetzungen unserer Erörterung gehört, ist nicht ohne weiteres Gemeingut der evangelischen Christenheit oder auch nur der Theologie. Sie hängt von verschiedenen Bedingungen ab. Die erste Bedingung ist die eigene Teilnahme am allgemeinen geistigen Leben. Wie über religiöse Fragen der allein urteilen darf, der am religiösen Leben innerlich teilnimmt, so entsprechend auf wissenschaftlichem, sittlichem, ästhetischem Gebiet. Nur wer selbst von dem Ringen der Wissenschaft um Welterkenntnis berührt ist, kann die Wissenschaft in ihrem Ausbreitungsdrang und der Strenge ihrer Methodik verstehen; nur wer das Sittliche aus eigenstem Erleben kennt, kann dem Anspruch des sittlichen Gebiets auf Berücksichtigung in der Weltanschauung gerecht werden; nur wer ästhetisch zu gestalten oder wenigstens nachzubilden und nachzuerleben vermag, kann den Dichter und Künstler wahrhaft würdigen. So fordert auch das allgemeine Geistesleben in erster Linie nicht Untersuchung, sondern Erlebnis und lebendige Beteiligung. Sie erst ermöglichen fruchtbares Nachdenken über sein Wesen.

Allein sie müssen sich darüber hinaus in wissenschaftlicher Untersuchung bewähren. Nur darf auch diese noch nicht von vornherein unter theologischen Gesichtspunkten stehen. Theologische Philosophie ist Winkelwissenschaft; auch wo sie vielleicht Richtiges gibt, bringt sie es doch durch ihre Sonderstellung um seine Fruchtbarkeit und seinen Einfluß. Die Beschäftigung des Theologen mit philosophischen Fragen muß sich auf eine umfassende methodische Untersuchung der wissenschaftlichen, ästhetischen, sittlichen Sachgebiete gründen, also im Rahmen der allgemeinen Geistes-

wissenschaft, der Philosophie, geschehen. Nicht einmal die Ergebnisse dieser Arbeit können wir innerhalb der systematischen Theologie zusammenhängend aufweisen; wir müssen sie vielmehr voraussetzen, d. h. den Theologen ein weitgehendes eigenes Studium der Philosophie zumuten.

Freilich geraten wir auch dabei in eine Schwierigkeit, die nicht restlos überwunden werden kann. Die Logik, Ethik und Ästhetik, in denen die wissenschaftliche Bearbeitung jener Gebiete sich vollzieht, sind nicht weniger von Schulgegensätzen zerklüftet als die Theologie. Denn auch jede von ihnen ist eine lebendige Größe und wird von verschiedenartigen Menschen geschaffen; je mehr sie dabei von den Fragen des Weltbildes zu denen der Weltanschauung übergeht (s. oben S. 220 f.), desto verschiedener wird die innere Einstellung und die Stellung der Probleme, desto unvermeidlicher gerät die Behandlung in alle Gegensätze der geschichtlichen Entwicklung hinein.

Zunächst darf die Theologie in der Gegensätzlichkeit und Mannigfaltigkeit dieser Wissenschaften selbst einen Fingerzeig finden. Wenn sie vielleicht zuweilen geneigt ist, im Bewußtsein der eigenen Unsicherheiten und Kämpfe einen Halt bei der Philosophie zu suchen, sieht sie jezt, daß gerade solche Bemühung eitel wäre. Sie wird von der Philosophie her, die ihre Entwicklung ja ebenfalls nur in gegensätzlichen Strömungen vollzieht, auf sich selbst zurückgewiesen und muß den Willen Gottes darin erkennen, durch Gegensätze hindurch, niemals ermüdet und geschreckt von Einseitigkeiten und Irrtümern, vorwärtszubringen, die Erreichung des Ziels aber als eine unendliche Aufgabe zu betrachten. Gerade indem die Theologie sich überzeugt, daß die wissenschaftliche Entwicklung auf allen Geistesgebieten sich ebenso vollzieht, gewinnt sie desto leichter Vertrauen zu der Richtigkeit und Gottgewolltheit dieses Weges.

Allein diese Einsicht enthebt uns nicht der Notwendigkeit, für das Verständnis des logischen, ästhetischen, sittlichen Gebietes diejenige Behandlungsweise zu suchen, die der Arbeit an der evangelischen Weltanschauung den reichsten Gewinn verspricht. Die Glaubenslehre kann die Auswahl nicht dem Zufall überlassen, sondern muß nach inneren Gründen verfahren. Gerade wenn sie der strengen Wissenschaft, d. h. dem Ringen um das Weltbild, alle denkbare Freiheit gibt, wird sie andererseits bei den Fragen, die in das Gebiet der Weltanschauung übergreifen, das Recht der selbständigen religiösen Stellungnahme desto kräftiger betonen. Dabei gewinnt die Innigkeit, mit der die evangelische Frömmigkeit sich in das allgemeine Geistesleben eingebettet weiß, und die Selbstverständlichkeit, mit der sie sich selbst und die Gebiete der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit unter dem einen Begriff des Geistes als dem gemeinsamen Nenner zusammenfaßt (s. unten § 31, 1), eine wegweisende Bedeutung. Sie macht es mindestens unmöglich, das allgemeine Geistesleben gegensätzlich zu dem Selbstverständnis des Glaubens zu deuten. Wir werden die philosophischen, überhaupt alle zusammenfassenden Theorien in erster Linie unter dem Gesichtspunkt prüfen müssen, wie sie sich zu der Gewißheit des christlichen Glaubens um sein eigenes Wesen und um das der Religion verhalten. Das ist nicht Willkür,

nicht eine Messung an wesensfremden Maßstäben. Denn sofern alle zusammenfassenden philosophischen Theorien aus dem Bereiche des Weltbildes in den der Weltanschauung übergehen, wollen sie eine Deutung der festgestellten Tatsachen von bestimmten Erlebnissen aus; sie arbeiten mit solchen Deutungen auch da, wo ihre Vertreter sich dessen nicht oder wenig bewußt sind. Nun spielt in allem Erleben das Religiöse eine — mit vorläufiger Zurückhaltung gesagt — überaus wichtige Rolle. Darum wird auch das nichtreligiöse Erleben, je deutlicher es erkennt, daß es das Denken des Menschen auf seinen höchsten Flügen tragen helfen muß, seinerseits desto mehr Vertiefung und Zusammenhang mit dem religiösen Erlebnis suchen; und zwar mit dem religiösen Erlebnis, wie es im Christentum seine höchste Stufe erreicht (vgl. S. 154. 159f.).

Kraft solchen Prüfungsrechtes scheidet die Glaubenslehre eine Anzahl weitverbreiteter Theorien des geistigen Lebens von vornherein aus. Wir müssen zunächst alle die abweisen, die ihre Nahrung aus antireligiösen Erlebnissen und Voraussetzungen ziehen. Antireligiös ist jeder grundsätzliche Skeptizismus und jeder Positivismus, sofern er das Hinausschreiten über das Weltbild zur Weltanschauung im Grunde überhaupt verbietet. Antireligiös ist ferner jede Weltanschauung, die das geistige und damit auch das religiöse Leben aus stofflichen, physikalisch-chemischen Vorgängen ableitet, d. h. jede Art des Materialismus; weiter jede Deutung des Geistes, die sich allein an der sinnlichen Erfahrung und am Nutzen des Einzelnen oder der Gesamtheit orientiert, d. h. jeder Empirismus und Eudämonismus.¹⁾ Da überall wird die Selbständigkeit des geistigen Lebens bestritten; die Folge ist notwendig, daß auch die Religion keine Selbständigkeit erhalten, sondern im besten Falle als Schmuck des Daseins oder als glückliche Selbsttäuschung gewürdigt werden kann. So fällt jede Art des vulgären Monismus für uns dahin.

Andererseits verträgt auch die Art des Idealismus, die das Natürliche irgendwie als Setzung des Geistes auffassen möchte, sich nicht ohne weiteres mit dem evangelischen Glauben. Denn dieser ist sich bewußt, in der gegebenen Natur Gott unmittelbar zu erleben, und erkennt darum in ihr eine Wirklichkeit. Nur so kann er sie mit der geistigen Wirklichkeit zur Einheit verbinden, daß er in beiden Gott erlebt und beide irgendwie selbständig von Gott ausstrahlen läßt. Der dualistische Charakter des Weltbildes (§ 25, 2) findet in der christlichen Frömmigkeit sowohl seine Bestätigung wie seine Überwindung, während die Weltanschauung des idealistischen Monismus mit ihrer sich selbst überschlagenden Geistigkeit höchstens der Mystik, aber weder dem modernen Weltbild, noch dem Christentum gerecht werden kann. Damit wird auch jeder Versuch, das Wirkliche nach Hegels Vorbild aus gewissen obersten Begriffen und Sätzen herauszukonstruieren, für die Glaubenslehre unfruchtbar; er hat nur für den ein

¹⁾ Der Begriff des Realismus wird in diesem Zusammenhang besser gemieden, da er sich mit jeder Philosophie außer der skeptischen verbinden läßt — und wirklich verbindet.

inneres Recht, der im logischen Geiste die einzige, die letzte Wirklichkeit erkennt, verstößt also wider die Grunderkenntnis der Religion.

So bleiben im wesentlichen die Theorien übrig, die von Kant befruchtet sind und irgendwie als kritisch-idealistisch bezeichnet werden dürfen. Sie gehen grundsätzlich von der Untersuchung der Geistesgebiete selbst aus, wollen ihre eigentümliche Art, ihre Tragweite und Grenzen bestimmen und fragen dann auf Grund solcher Untersuchung nach ihrem Recht, nach ihrer Geltung und Bedeutung im Rahmen des gesamten geistigen Lebens. So dulden sie nicht nur eine selbständige Untersuchung auch des religiösen Gebiets (s. schon § 6, 1), sondern fordern sie und ermöglichen eine Auffassung des geistigen Lebens, die der Eigengesetzlichkeit der Religion Rechnung trägt. Sie entwurzeln im besondern den Anspruch sowohl des Empirismus wie der Metaphysik auf Feststellung des „Wirklichen“ und „Objektiven“ als bloßen Dogmatismus; sie geben damit der Fassung dieser Begriffe eine neue Wendung, die der Religion den nötigen Spielraum läßt (nicht nur für ihre Gottes- und Heilserkenntnis, sondern auch für ihren Einfluß auf die Weltanschauung) und die Aufrechthaltung der für sie notwendigen Spannungen erleichtert.

Sie boten deshalb sogar in einer Zeit, die infolge der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Denkweise für Religion und Theologie überaus ungünstig war, einen fruchtbaren Hintergrund für die Glaubenslehre (im weiteren Sinne bei A. Ritschl und J. Kaftan, im engeren bei W. Herrmann u. a.). Vermochten sie das in ihrem ersten Entwicklungsstadium, in dem ihre Erkenntnistheorie sich noch allein auf Mathematik und Naturwissenschaft gründete, also dem Verständnis des geschichtlichen und damit des religiösen Lebens vielfach hinderlich war, so ist heute die Lage noch günstiger. Denn inzwischen hat die kritische Philosophie, vor allem dank den „Wertphilosophen“ (Windelband, Rickert u. a.; in gewissem Sinne auch Eucken) gelernt, daß eine Erkenntnistheorie neben der Mathematik und Naturwissenschaft auch das geschichtliche Erkennen ihrer Untersuchung zugrunde legen muß.¹⁾ Diese Einsicht öffnet einen noch breiteren und fruchtbareren Spielraum sowohl für die Methodik des wissenschaftlichen Erkennens im besondern, wie für die Erfassung des geistigen Lebens überhaupt, und er wird bereits in der verschiedensten Weise benutzt. Das Individuelle, das Irrationale, das Erlebnis kommt endlich in gewissem Maße zur bewußten methodischen Geltung; und damit gewinnt das philosophische Verständnis des allgemeinen Geisteslebens eine gewisse Gleichartigkeit mit dem theologischen Verständnis der Religion: es wird eine zusammenfassende Betrachtung möglich, die doch die Selbständigkeit der einzelnen Gebiete achtet. Außer der Wertphilosophie, die am eindrücklichsten die Bahn gebrochen hat, kennzeichnen heute die Phänomenologie (Husserls Schule), der umgebildete Neukantianismus (Natorps neueste Schriften) u. a. Entwicklungen die Gunst der Lage.²⁾ So findet die Glaubenslehre nach allen Seiten gute

¹⁾ Vgl. vor allem Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. 1913. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Aufl. 1915.

²⁾ S. unten § 30, 4.

philosophische Hilfe bei ihrer Arbeit an der evangelisch-christlichen Weltanschauung. Eine der besonderen kritischen Schulphilosophien zur Grundlage der theologischen Weltanschauungsarbeit zu machen, ist weder nötig noch ratsam; keine von ihnen ist bereits so ausgebildet oder geht so vielseitig auf das religiöse Gebiet ein, daß sie dazu reizen müßte. Da sie alle nach ihrer Anlage fruchtbar für uns werden können, müssen wir auch von ihnen allen noch methodische, begriffliche und inhaltliche Hilfe erwarten.¹⁾

Allerdings hat die Theologie mehrfach in ihrer Stellung zu den philosophischen Strömungen geschwankt. Sie glaubte zunächst und lange Zeit die beste Anlehnung an einer spekulativ-rationalistischen Philosophie zu finden; denn diese schien durch die objektive Sicherheit ihrer Metaphysik und durch ihren Begriff des Absoluten oder Gottes eine fruchtbare Verbindung und eine Verstärkung der religiösen Gewißheit zu gewährleisten. Das Ergebnis aber war die Rationalisierung der Theologie und durch sie der Religion, die Verständnislosigkeit gegenüber dem Erlebnisgehalt des Glaubens und der geschichtlichen Lebendigkeit Gottes; darüber hinaus aber auch die Unmöglichkeit, den tiefsten Sinn des nichtintellektuellen fremden Geisteslebens, also des Ethischen und Ästhetischen, zu würdigen. Darum suchten andere Theologen, vor allem die Pietisten und Frühidealisten wie Hamann und Herder, vielmehr einen Bund mit dem Empirismus, ja mit sensualistischen Zügen: hier schien die Unmittelbarkeit des religiösen wie des ästhetischen und ethischen Lebens durch Ausschaltung der Denkmittel den erwünschten philosophischen Hintergrund zu finden; allein sie vermochten auf diesem Wege keine umfassende Theorie des Geisteslebens zu erreichen; streng durchgeführt hätte ihr Verfahren das Verständnis des Geistes und der Religion aus sich heraus aufheben müssen. Wenn auch in der Gegenwart wieder so gern der „Realismus“ oder „Empirismus“ als Helfer angerufen wird, so handelt es sich meist um das apologetische Streben, durch Entwertung des übrigen Geisteslebens, vor allem der theoretischen Erkenntnis, desto stärker die Würde der Religion zu betonen.²⁾ Das aber ist eine Apologetik, die der Religion mehr schadet als nützt. Bei der engen Verflechtung der Religion mit dem geistigen Gesamtleben muß dessen Entwertung zulezt verhängnisvoll auf sie selber zurückwirken: „Die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los.“

Seit Kant und wieder seit dem Mißerfolg des spekulativen Idealismus ist für eine Theologie, die ihre Aufgabe versteht, tatsächlich nur die Verbindung mit irgendeiner Art des kritischen Idealismus möglich. Die Selbst-

¹⁾ Zweifellos lauern hier auch neue Gefahren. Indem die Philosophie kraft ihrer Betonung des Erlebnisses und des Irrationalen selbst religiös wird, gerät sie aufs neue in die Versuchung, die historische Religion meistern und mit ihren Maßstäben messen zu wollen. Die systematische Theologie wird daher in Zukunft dem Verhältnis zur Philosophie gesteigerte Aufmerksamkeit zuwenden müssen, wie im Sinne der eigenen Bereicherung so auch in dem der wachsamten Kritik; vgl. oben die Anmerkungen zu S. 1. 3. 22.

²⁾ S. unten § 31, 4.

ständigkeit und Würde, die dieser allem geistigen Leben verleiht, bedeutet in keiner Weise einen Raub an der Religion, sondern begründet erst recht ihren überragenden Adel. Es besteht hier eine genaue Parallele zur Schätzung der fremden Religionen: wie deren positive Würdigung dem Christentum erlaubt, seine eigene Höhenstellung als die Weltreligion endgültig zu bestimmen, so wird die positive Würdigung der Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit den Unterbau für die Selbsteinschätzung der Religion als innerste Seele und höchstes Ziel des geistigen, ja alles irdischen Lebens geben.

§ 30. Die Stellung der Religion zu den übrigen Geistesgebieten

1. Das Gebiet des Logischen. Wo bisher das Logische berührt werden mußte, da geschah es wesentlich unter den Gesichtspunkten der Gebietsabgrenzung (§ 2, 1; 6, 1 u. a.). Die Selbstständigkeit der Religion, im besondern des christlichen Glaubens, forderte eine starke Betonung der grundsätzlichen Unterschiede, die zwischen Religion und Wissenschaft, religiösem und theoretischem Erkennen walten; indem wir das Wesen des Glaubens beschrieben, mußten wir es rein halten von aller Trübung durch logisch-wissenschaftliche Ansprüche und Methoden. Jetzt aber tritt ein anderer Gesichtspunkt in den Vordergrund: auch das Welterkennen und seine logische Struktur will als Tatsache des geistigen Lebens religiös gewürdigt werden. So erhebt sich die Frage nach den positiven Beziehungen der Religion zum logischen Gebiet noch über die früher (§ 7, 3) gewonnene Einsicht hinaus, daß der Glaube selbst seine Lebendigkeit auf dem Gebiete des erkennenden Bewußtseins erweist.

Die Frage findet auch eindruckliche Unterstützung durch die Geschichte. Denn diese zeigt einen regelmäßig wiederkehrenden Drang nach enger Verbindung beider Mächte. Scholastik, spekulativer Idealismus, alle religiös-metaphysische Philosophie u. ä. Erscheinungen hätten einen so gewaltigen Einfluß nicht gewinnen können, wenn sie lediglich auf Irrtümern, sei es erkenntnistheoretischer oder theologischer Art, beruhten. Ihre Stärke und häufige Wiederkehr weist darauf hin, daß ein Korn Wahrheit in ihnen wirkt. Es besteht zunächst in dem von der Philosophie dunkel empfundenen Weltanschauungsgehalt der Religion, den die Glaubenslehre herausarbeiten muß. Es könnte aber zugleich in einer religiösen Bedeutung des Denkens bestehen. Darum müssen wir nun das logische Gebiet auf seinen möglichen religiösen Gehalt untersuchen. Und zwar werden wir ihn am besten finden, wenn wir nach Spuren oder Analogien der Züge fragen, die uns wie im evangelischen Glauben selbst so auch in der ganzen Fülle der Religionsgeschichte als die leitenden entgegentraten: der Offenbarung, Erlösung und Neuschöpfung.

Grundlegend ist dabei das religiöse Erlebnis der Offenbarung. Gerade von ihm aus betrachtet, erscheint das Logische freilich zunächst als durchaus widerreligiös. Es lebt von der Selbsttätigkeit der Vernunft, die mit bewußter Methodik Schluß an Schluß, Begriff an Begriff kettet und so ein in sich einheitliches widerspruchloses Gebilde erstrebt. Was sich ihm

nicht fügen will, erscheint vom logischen Gesichtspunkt aus als gerichtet, entweder nur als möglich oder gar direkt als zufällig, willkürlich, phantastisch. Daher wendet die Wissenschaft sich gegen jede Erfahrung oder Lehre, die dem gewonnenen Gefüge zu widersprechen scheint, und ruht nicht eher, als bis sie diese irgendwie dem geltenden Zusammenhang der Theorien und Begriffe eingeordnet hat. Sie schafft sogar einen eigentümlichen Begriff der Wirklichkeit: wirklich ist für sie, was nach den Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens zu diesem Zusammenhang stimmt, also rational notwendig ist; wo das nicht erwiesen werden kann, da lautet das Urteil eben auf bloße Möglichkeit oder auf Täuschung. So baut sich über der naiven sinnfälligigen Wirklichkeit des einfach Gegebenen eine andere auf. Sie ist etwa dem gleich, was uns früher als wissenschaftliches Weltbild entgegentrat (§ 25, 2). Und zwar muß dabei jede erkenntnistheoretisch eingestellte Philosophie betonen, daß es sich in dieser Wirklichkeit nicht um ein Abbild des auf unsere Sinne wirkenden Stoffes handelt, sondern um ein selbständiges Erzeugnis, dessen Baumeister und Grundriß die logische Vernunft mit ihrer synthetischen Fähigkeit, dessen Kraft die strenge Methodik ist.

In dieser Wirklichkeit nun hat das Offenbarungserlebnis keinen Raum. Wo sie allein herrscht oder doch maßgebend für die Weltanschauung ist, da muß der Anspruch der Religion auf Offenbarung bestenfalls als Selbsttäuschung erscheinen. Und umgekehrt wird die Religion gerade an dem Wirklichkeitsbegriff der Wissenschaft sich der eigenen Überlegenheit vollends bewußt. Denn die Logik vermag das Verhältnis dieser wissenschaftlichen zur empirischen Wirklichkeit als dem Inbegriff der gegebenen Weltstoffe nicht zu deuten. Daß die letztere besteht, ist für die Vernunft unableitbar, unbeweisbar; sie muß ohne Erklärung hingenommen werden und bleibt daher stets ein Fremdgut für das logische Denken; sie ist der bloße, nicht bestimmbare Quellort der Sinneseindrücke, aus und an denen die logische Vernunft ihre vereinheitlichenden Sätze spinnt, ist also für diese irrational, zufällig, kontingent¹⁾ und bleibt stets außerhalb ihres Gefüges der einheitlichen, widerspruchslosen „Wirklichkeit“. So ergibt sich eine eigentümliche Fremdheit zwischen diesen beiden Wirklichkeiten; die empirische bleibt auf der Stufe der blinden Naivität, die wissenschaftliche verliert den Zusammenhang mit dem Leben, das sich stets aus der Fülle der empirischen Wirklichkeit heraus gestaltet. Die Religion dagegen wendet sich auf ihrer führenden prophetischen Linie und im Christentum auch unmittelbar den Vorgängen des Empirisch-Wirklichen zu; indem sie auch in diesen die letzte, einheitliche Wirklichkeit Gottes erlebt, nimmt sie ihnen die blinde Zufälligkeit und Sinnlosigkeit und bleibt anderseits selbst in unmittelbarer Verbindung mit dem Strom des empirischen Lebens. So überwindet sie dank ihrem Erlebnischarakter das Hindernis, an dem das logische Denken sich dauernd stoßen muß, gerade wenn es streng und ohne Seitenblicke seinem eigenen Gesetze folgt.

¹⁾ Vgl. Troeltsch, Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1910 (auch Gesammelte Schriften, 2. B.).

Allein dieser Gegensatz, der mannigfache schwere Kämpfe verursacht, kann uns nicht veranlassen, nun doch die Trennung der Gebiete für die einzige, die ganze Wahrheit zu erklären. Die Religion sieht vielmehr gerade in dem logischen Ringen um widerspruchsfreie Einheit, das in der wissenschaftlichen Wirklichkeit waltet, einen Zug, der ihr selbst entgegenkommt. Das Ziel der Einheit ist nicht in der Natur gegeben, auch nicht im Menschen, sofern er durch seine Triebe und Wünsche Glied der Natur ist; es hat darum selbst etwas von Übernatürlichkeit, in gewissem Sinne von Offenbarung. Das Einheitsstreben drängt sich zunächst dem Menschen auf, indem er die Herrschaft über die Natur erstrebt, und es findet geeignete Werkzeuge in der geistigen, nicht irgendwie ableitbaren Ausrüstung des Menschen, die ihm vermöge ihrer synthetischen Kraft erlaubt, die chaotische Vielheit der Sinneseindrücke zur Einheit des Gegenstandes, des Begriffs, des Urteils, des Schlusses, der Hypothese usw. zusammenzufassen. Weil es aber Offenbarung der Übernatur ist, führt es über die nächsten Absichten der Naturbeherrschung hinaus, wird Selbstzweck und Eigenwert. Je deutlicher das Empirisch-Wirkliche seine Mannigfaltigkeit, ja Unererschöpflichkeit erweist, desto stärker findet der Mensch einen Teil seines Adels und seiner ewigen Jugend darin, diesem Wirklichen gegenüber auch das Ziel der Einheit als eine unendliche Aufgabe zu erfassen. Gewiß bleibt die Einheit unerreichbar (s. oben § 25, 2); im besten Fall wird eine Doppelheit gewonnen, ein umfassendes Bild der natürlichen Welt auf der einen, ein ebenso umfassendes der Geisteswelt auf der andern Seite. Aber schon die Erfassung des Zieles ist von höchster Bedeutung. Und im Ringen darum erzeugt der logische Geist Mittel, die selbst nicht mehr streng logisch noch rational notwendig sind, sondern ein Tasten der ratio nach dem Über- oder Irrationalen, des Logischen nach dem Überlogischen darstellen: die zusammenfassenden Einheitsbegriffe und -hypothesen, die Postulate, das ganze Gebiet der philosophischen Metaphysik, die „Intuitionen“, die Ideen, den Begriff der Vernunft als Überhöhung des Verstandes und den modernen Versuch, dem Begriff des Logischen selbst eine neue metaphysische (aber nicht intellektualistische) Tiefe zu geben.¹⁾ Sie erreichen niemals ihr Ziel, sondern verlieren durch ihre Unbeweisbarkeit und ihren antinomischen Charakter die logische Kraft. Aber indem sie trotz aller grundsätzlichen, erkenntnistheoretischen Aufhellung der Lage doch ihren Zauber behalten, zeigen sie, wie stark das Moment des Überrationalen in ihnen waltet, offenbaren sie den weltüberlegenen Hintergrund auch des Logischen, spez. des logischen Einheitsringens. In diesem Sinn wird als Aufgabe alles Denkens und Welt-erkennens die Wahrheit genannt — ein Begriff, der dem Logischen einen überrationalen, mit den andern Geistesgebieten verbindenden Wertgehalt gibt (§ 35,1).

Weitere Spuren dessen, was der Christ als tiefstes Geheimnis seiner Religion erfährt, offenbaren sich ihm in der eigentümlichen Gesetzmäßigkeit des logischen Denkens. Gewiß stellen auch hier wie in der „Natur“ be-

¹⁾ So etwa Natorp, Sozialidealismus, 1920, S. 172f. Zu dieser ganzen Tendenz vgl. schon Platons Eros.

stimmt, geradezu mathematisch formulierbare Gesetze nach bestimmten causae die Zusammenhänge her. Allein beide Begriffe bezeichnen hier etwas ganz anderes als auf dem Gebiete der Natur. Es handelt sich im Denken nicht wie im Fall des Apfels oder im Getriebe der Maschine um einen Zwang, der sich mechanisch, mit physikalischer Notwendigkeit und darum ausnahmslos vollzieht. Die Logik vergewaltigt nicht, sondern fordert und gilt, will freien Gehorsam für ihre Normen. So verstehen wir Sinn und Art der wissenschaftlichen Wirklichkeit, sie erweist sich nicht wie die naive-empirische in der Affektion der Sinne, sondern des Geistes und setzt nicht nur die Kräfte des Verstandes, sondern zugleich die des Willens in Bewegung; ihr gegenüber fallen Abhängigkeit und Freiheit zusammen. Der Mensch kann nicht nur sich ihr entziehen, sondern er tut es auch häufig genug; der natürliche, von Trieben und Wünschen bewegte Mensch sträubt sich gegen ein Gesetz, das sein Recht und seine Kraft in sich selbst trägt, ohne Zusammenhang mit der Naturgrundlage des menschlichen Wesens. Nur als Offenbarung kann er dies Gesetz der Freiheit würdigen.

Nach alledem liegt in der Aufgabe der Einheit und dem Gesetz der Freiheit auch die Richtung auf Erlösung und Schöpfung. Der Gehorsam gegenüber dem Ziel und der Norm der Logik ist Befreiung von der Naturverkettung; er hilft dem Menschen in der Hingabe an etwas, das seine Kleinmenschlichkeit, ja alle eudämonistischen Zwecke an innerem Wert überträgt, innerlich frei und dabei doch demütig zu werden, damit aber selbständige Persönlichkeit und Glied einer rein geistigen Gemeinschaft, d. h. selber neue Schöpfung und zugleich schöpferische Kraft einer neuen Wirklichkeit. So gewinnt die Logik religionsähnliche Kraft.

Freilich hat und gibt ein auf sich selbst beschränktes Denken von einem Gehalt an Erlösungs- und Schöpfungskraft so wenig ein klares Bewußtsein wie von einem Offenbarungsgehalt. Die Durchschnittslogik lebt weder von der Erfahrung der Unruhe in dieser Welt oder irgendwelcher andern inneren Not, noch verstärkt sie solche Erfahrungen; sie kennt daher auch nicht das Hochgefühl ihrer Überwindung, weiß sich selbst nach keiner Seite als Schöpfung und Schöpferkraft einer höheren Wirklichkeit. Im Gegenteil: zunächst richtet sich das logische Denken gerade gegen das Ziel, das der religiösen Erlösung und Neuschöpfung vorschwebt. Da es dem unmittelbaren Sündenbewußtsein und Kreaturgefühl, überhaupt dem Individuellen und Persönlichen hilflos gegenübersteht, sucht es diese für die Religion konstitutiven Momente sogar aufzulösen; allgemeine Beziehungen, Naturgesetze, Sachlichkeiten treten ihm überall an die Stelle des unmittelbaren Erlebens, in dem das Religiöse wurzelt; nicht einmal das Ideal der Persönlichkeit und der persönlichen Gemeinschaft behält dabei eine Stätte. Der Hinweis auf die geschichtlichen Wissenschaften, die das Individuelle, Besondere erfassen und so auch die Persönlichkeit würdigen wollen, bedeutet keinen Einwand.¹⁾ Denn sie können dieses Ziel nur in

¹⁾ Der Satz Rickerts, der den Naturwissenschaften wesentlich das Allgemeine, den Kulturwissenschaften wesentlich das Individuelle zuweist, hat mindestens einen berechtigten Kern.

dem Maße erreichen, wie sie mit den logischen Mitteln auch alogische, vor allem solche der Einfühlung, des Nacherlebens und der persönlichen Stellungnahme verbinden. Der logische Geist selbst hat kein Verdienst daran, daß die geschichtlichen Wissenschaften persönlichkeitsbildend wirken, also die erlösende und schöpferische Kraft der Religion begünstigen.

Freilich wird die naive Selbstgenügsamkeit dieses problemlosen, weder schöpferischen noch erlösenden Denkens schon durch die erkenntnistheoretische Selbstbesinnung empfindlich gestört, die im Erkenntnisvorgang zwei selbstständige Momente unterscheidet und damit auch zwei nicht aufeinander zurückführbare Arten der Wirklichkeit einführt (S. 265), die sinnliche und die wissenschaftliche. Vollends die lebendige Religion vollzieht hier wie überall gegenüber der „Welt“ eine doppelte Umwertung: einerseits zerstört sie dem Verstandesdenken die philiströse Selbstgenügsamkeit, indem sie hinter seiner Wirklichkeit und Methodik neue problemreiche Tiefen enthüllt; andererseits schenkt sie ihm selbst aus diesen Tiefen heraus einen neuen Gehalt, indem sie den erlösend-schöpferischen Zug seines Ringens um Einheit und Freiheit erweist. Gerade weil sie ihn unmittelbar im eigenen Erleben kennen lernt, vermag sie ihn auch in andersartigen Zusammenhängen zu entdecken.

Daß sie dabei wirkliche Erkenntnis gewinnt, bewährt sich an den großen Philosophen, die nicht aus lebendiger Religion, sondern aus der einfachen Vertiefung und Steigerung des Denkens durch ein starkes persönliches Leben eine ähnliche Deutung schöpfen. Je tiefer nämlich der Denker und Forscher seine Arbeit versteht, je mehr er sich über die bloße Verstandestätigkeit zu dem Bewußtsein des Bauens an einem Tempel des Geistes erhebt, je mehr er den „Logos“ als Verwirklichung und Gesetz des Lebens faßt, desto deutlicher wird ihm auch jenes erlösende und schöpferische Moment. So fühlt der Philosoph in hohen Stunden des Denkens eine religiöse Andacht und weckt sie unwillkürlich bei seinen Schülern; das Denken selbst wird ihm als eine spez. göttliche Mitgift des Menschen erlebbar, als eine Immanenz göttlichen Geistes, als befreiender und schöpferischer Anteil an der höheren Wirklichkeit, vor der ihm alles Einzeldasein in das Schattenreich des Zufälligen, Relativen und Willkürlichen zurückzusinken scheint.¹⁾ Sein Dienst für die Wahrheit wird ihm Dienst für Gott. Hier ist auch die Quelle des Irrtums, der das Denken zu einem Ersatz oder zum Maßstab der lebendigen Religion erheben möchte, und die Quelle der Kraft, die trotz alledem in der philosophischen Religion zum Ausdruck kommt.

So führt unsere Erörterung hier zu demselben Ergebnis wie vorher: was der logische Geist an Einheit und Freiheit besitzt und erzeugt, das kann wie als Zeichen von Offenbarung, so auch als Zeichen von Erlösung und Neuschöpfung gedeutet werden; nur daß er diese Deutung nicht aus sich selbst, sondern erst aus den Tiefen der Religion oder doch des persönlichen Lebens gewinnt. Danach gehört das Logische einerseits zur Welt,

¹⁾ Vor allem der spekulative Idealismus eines Schelling und Hegel wird dadurch religiös verständlich: die religiöse Idee ist die Rückkehr des absoluten Geistes zu sich selbst! Vgl. § 34, 3.

zum Reiche des einfach Tatsächlichen, Kreatürlichen; anderseits nimmt es teil nicht nur an dem allgemeinen Wirken Gottes in der Welt, sondern auch an seiner spezifischen Selbstkundgebung in der Religion; so weist es über sich selbst hinaus auf die Religion als auf die Macht, in der das Tiefste seines eigenen Wesens erst volle Verwirklichung findet.

2. Das Gebiet des Ästhetischen. Das Verhältnis des Religiösen zum Ästhetischen ist spät in das theologische Blickfeld getreten. Noch Männer wie Herder und Schleiermacher erlebten beide Mächte in so enger Verbindung, daß die Frage nach ihrem Verhältnis ihnen nicht lebendig wurde. Inzwischen aber hat das ästhetische Leben eine so breite, mächtige Ausbildung erfahren, daß es zu den wichtigsten Tatsachen des Bewußtseins gehört und den christlichen Glauben zur klaren Stellungnahme zwingt.¹⁾ Und zwar müssen wir dabei wiederum als Maßstab für das Urteil des Glaubens den Gehalt des ästhetischen Geistes an Offenbarung, Erlösung und Schöpfung verwerten.

Unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung erscheint zunächst die Verwandtschaft des Religiösen mit dem Ästhetischen überaus eng. Als Gabe empfangen die Dichter und Künstler ihre bildende Kraft; aus den irrationalen Tiefen der Begnadung leiten sie ab, was sie vor andern Menschen an Gesichten erfüllt. Deshalb besitzen sie ein ganz anderes Verständnis für das Erlebnis der Offenbarung als die Rationalisten; wo ihr Geist sich mit der Religion verband, da gelang zuerst eine neue Vertiefung jenes Begriffs (s. oben § 6, 5); darum hat man von jeher etwas Göttliches in ihrem Enthusiasmus (*μανία*) und ihrer Gestaltungskraft erkannt. Auch der Inhalt ihres Schauens und Gestaltens stimmt dazu. Sie sind sich bewußt, im Schönen und Erhabenen eine Wirklichkeit zu erfassen, die dem Rechnen und Messen nicht zugänglich ist; als Ausstrahlung dieser überempirischen Wirklichkeit wird das Gegebene ihnen selbst zur organischen Einheit. Mag es sich um ein beliebiges Stück der sinnenfälligen Welt handeln oder um das Weltbild, das die Wissenschaft gibt — wenn es dem Künstler zum Erlebnis wird, erscheint es ihm als Offenbarung einer darin waltenden einheitlichen Wirklichkeit. Indem er es dann auch einheitlich gestaltet, macht er es andern verständlich; und so wird die Offenbarung, die der Künstler empfängt, für jeden Mit- und Nacherlebenden fruchtbar. Die Enthüllung der Einheit aber ist auch hier nur möglich nach dem Gesetz der Freiheit. Wie die logische, so fordert die ästhetische Norm freien Gehorsam, innere Geltung und verwirklicht so von einer neuen Seite her die Naturüberlegenheit, den Offenbarungscharakter des Ästhetischen.

Allein so eng danach das Verhältnis der Religion zum Ästhetischen scheint, gerade der Begriff der Wirklichkeit zeigt auch hier den Abstand. Was dem ästhetischen Schauen offenbar wird, ist inhaltlich eine überempirische, aber nicht eine weltüberlegene Wirklichkeit; auch das Schönste, was uns entzückt, bleibt an sich innerweltlich; und selbst das Erlebnis des Er-

¹⁾ Zur Einführung in die religiöse Seite der neueren ästhetischen Entwicklung (vor dem stärkeren Eingreifen des Expressionismus) vgl. meine Schrift: Religion und Gott im modernen Geistesleben, 1914.

haben trägt nicht über die Welt hinaus. Wie sollte die rein formale Kraft des Ästhetischen neue Inhalte geben? Sie reicht gerade nur so weit, daß sie uns von der empirischen (und ebenso von der wissenschaftlichen) Wirklichkeit losreißt. Das tut sie allerdings notwendig. Denn es handelt sich in der Kunst zunächst um die Welt des schönen Scheins und um die Erfüllung des Daseins mit dem idealen Gehalt des Menschengeistes. Mögen dabei die Theorien recht behalten, die den Inhalt unseres Schauens nicht einfach als Erzeugnis der ästhetischen Geistesfunktion, sondern als Herausarbeitung, als Enthüllung einer im Gegebenen tatsächlich enthaltenen Wirklichkeit betrachten, wir haben doch auf ästhetischem Gebiet kein Mittel, sie als solche aufzuzeigen. So wenig wie beim logisch-wissenschaftlichen Erkennen führt hier ein sicherer Weg von dem Erzeugnis unseres mit synthetischen Kräften begabten Geistes zu dem Stoffe zurück, der die Ausgangsfläche und der Quellort unseres Sinnes, daher auch unseres Geisteslebens ist. So schwebt die ästhetische Wirklichkeit inhaltlich heimatlos zwischen der empirischen und der göttlichen Wirklichkeit.

Auch im ästhetischen Gefühl selbst kündigt diese Ohnmacht sich an: sofern es von sich aus keine Begegnung mit andersartiger Wirklichkeit, daher keine Ehrfurcht vor dem Heiligen, kein Kreaturgefühl u. ä. einschließt, entbehrt es unaufgebarere Momente des religiösen Gehalts. Wo es trotzdem Religion konstituieren will, da entsteht doch nur ein Pantheismus, der dem Gegebenen oder dem Weltbild und der Kultur zwar eine lebendige Seele, ja den Zauber der Schönheit verleiht, aber nur während der kurzen Stunden der ästhetischen Erhebung kräftig ist, also tatsächlich mehr über den Eindruck der Sinnlosigkeit und des Leids hinwegtäuscht als ihn überwindet; oder jene besondere Art des Pantheismus, die den Menschen vergottet und sich an der stoischen Fähigkeit berauscht, auch das Leid, ja die brutale Sinnlosigkeit der Welt mit erhabener Tapferkeit zu tragen.¹⁾

Die Stärke wie die Ohnmacht des Offenbarungsgehalts wirkt sich weiterhin auch hier aus in der Tragweite seiner erlösenden und schöpferischen Macht. Im Vergleich mit dem logischen Gebiet erscheint diese auf dem ästhetischen wiederum groß. Zunächst das Moment der Erlösung! Wir sind seit Schopenhauer an den Satz gewöhnt, daß der Mensch im interesselosen Schauen des Schönen, also in wunschloser Freude, zu erlösender Ruhe kommt; und zwar zu einer Ruhe, die nicht Leere, sondern Inhaltsfülle ist. Oder mag man die andere Deutung betonen, daß der Mensch unter dem Eindruck bestimmter Erscheinungen sein Empfinden in diese hineinfühlt und dort in höchster Steigerung objektiviert, um von da

¹⁾ Das erste finden wir in den meisten Arten des modernen atheistischen Pantheismus (auch bei Haekel, Bölsche, Wille usw.), das zweite bei manchen Dichtern und vor allem in dem Buche Maurenbrechers, Das Leid, 1912. Daß gerade der Verfasser dieser tiefen Enthüllung der Welt- und Lebenstragik nunmehr zum Christentum zurückgekehrt ist, kennzeichnet die Ohnmacht des bloß Ästhetischen auch in seiner heroischen Art. Vgl. auch § 27, 2 (S. 238).

aus wieder eine Erhöhung der eigenen Gefühle zu gewinnen¹⁾ — auf jeden Fall ergibt sich dabei eine Erlösung von verwirrenden, selbstischen Verkettungen unserer Seele. Darum spielt das ästhetische Leben als Ersatz der Religion eine wichtige Rolle in unsern gebildeten Schichten. Vor allem wo es zur pantheistischen Weltverklärung führt, da gewinnt die ästhetische Erlösung — sei es durch die ruhegebende Anschauung des beseelten harmonischen Weltbilds, sei es durch die Steigerung und Entselbstung des Lebensgefühls in der Anschauung des die Welt durchwaltenden Lebensdrangs — einen breiten Einfluß.

Aber auch das schöpferische Moment tritt deutlich hervor. Wer sich dem Gesetz des ästhetischen Bildens frei unterwirft und bewußt oder unbewußt seine überindividuellen Normen befolgt, der wird in dieser seiner Hingabe Herr seiner selbst, der ihn leitenden Zufälligkeiten und utilitaristischen Berechnungen; er wird schöpferischer Mitträger einer höheren überempirischen Wirklichkeit, er gewinnt inneren Zusammenhang mit den bauenden, schaffenden Kräften, die schon in jedem Rhythmus und in jeder Melodie, geschweige im großen Kunstwerk und seinem echten Nacherleben walten. Denn was der Künstler schafft und der Genießende an seinem Werk erlebt, das ist nicht einfach das Abbild der empirischen Wirklichkeit, nicht Nachahmung der Natur sondern ein Neues; es hat als Verwirklichung des Geistes an den Mitteln und Stoffen der Natur seine eigene Würde, seine selbständige Bedeutung. So erwächst, auch abgesehen von jeder besonderen Theorie der ästhetischen Lebenssteigerung, in der ästhetischen Betätigung selbst ein verwandeltes Lebensgefühl und eine neue Möglichkeit innerlich gehobener Lebensentwicklung.

Seit Schiller hat beides, die befreiende und die schöpferische Wirkung des ästhetischen Lebens, sich dem Bewußtsein so nachdrücklich eingeprägt, daß man sie in den verschiedensten Theorien der ästhetischen Erziehung fruchtbar zu machen sucht. Aber auch der evangelische Glaube hat allen Grund, die religionsähnliche Tiefe dieser Erscheinungen eindringend zu würdigen. Sand schon die antike Betrachtung im ästhetischen Enthusiasmus etwas Göttliches, so wird erst recht das Christentum die Andacht, die den Künstler in seinem primären und den Nacherlebenden in seinem sekundären Schaffen beseelt, als Erweis eines wirklichen religiösen Einschlags betrachten. Es wird die ganze Weihe, die der Schönheitsbegriff für den Künstler empfängt, als religiös empfinden und zuweilen vielleicht den Eindruck erhalten: wenn der Künstler Schönheit will, so will er Gott.

Aber auch unter den Gesichtspunkten der Schöpfung und Erlösung läßt sich doch lediglich von einem religiösen Einschlag sprechen. Die ästhetische Erlösung ist überaus unvollständig. Mag sie in der Lebenssteigerung durch die Anschauung des objektivierten eigenen Lebensdrangs oder in wunschloser Freude bestehen — in der Wunschlosigkeit entschlummert auch die notwendige edle Sehnsucht mit ihrer erlösenden schöpferischen

¹⁾ Beim Anblick des frei und hoch schwebenden Adlers erlebe ich z. B. mit, was er nach meinem Gefühl in besonderer Steigerung erleben muß, und werde so durch ihn zum Gefühl der Freiheit und der Himmelsnähe emporgerissen.

Kraft, und jene Lebenssteigerung ist doch zugleich auch stets erneute Eintauchung in die Qual des Lebens. Allein ganz abgesehen davon: da die ästhetische Offenbarung keine neue weltüberlegene Wirklichkeit erschließt, hängt wie die Kraft der ästhetischen Offenbarung, so auch die der ästhetischen Erlösung am Augenblick des Schaffens und Genießens; sie vergeht daher auch mit dem Augenblick; sie erzeugt keinen dauernden Zustand der inneren Befreiung vom Druck der Natur, der eigenen Unruhe und Unbefriedigung. Ebenso wenig ergreift sie die ganze Breite und Tiefe des Bewußtseins. Vor allem hat sie keine Antwort auf die Frage, die den innerlich lebendigen Menschen am unheilbarsten quält, auf die Frage der Sünde und Schuld. Das „Jenseits von Gut und Böse“, das sie auf ihren Höhepunkten nahelegt, bedeutet zumeist gerade eine neue, schwere Verstrickung in die Wirren dieses Gegensatzes. Die Gesichtspunkte der Echtheit, der Harmonie und des Charakteristischen, aus denen der Ästhetiker von sich aus gewisse Maßstäbe für die Beurteilung der Natur und Kultur gewinnt, genügen keinesfalls, um eine tiefere Natur-, Selbst- und Kulturkritik zu ermöglichen. Darum hat auch das ästhetische Erleben nur in geringem Maße die schöpferische Kraft der Persönlichkeitsbildung. Es erzeugt wohl Freude an der Harmonie aller seelischen Mächte, also auch das Ideal der einheitlichen Persönlichkeit; aber es enthält keinen klaren Hinweis auf die Kräfte, die allein es verwirklichen oder auch nur in seinem Aufbau deutlich machen können. Darum führt das Ästhetische, wo es die Bildung des Menschen wesentlich durch seine Mittel bestimmen will, zur absichtlichen Künstelei und damit zum Abfall vom eigenen Wesen. Es endet in bloßer Sucht nach Individualität und Originalität, in geistigem Genießertum und sich selbst bespiegelnder Subjektivität und macht damit jene reine Hingabe an die innere Fülle und ihre Formung unmöglich, mit der allein es helfen könnte, aus dem Chaos der Triebe und Wünsche herauszuführen und zur einheitlichen, gesammelten Persönlichkeit zu erheben. Es bedeutet oft mehr eine Auflösung des vorhandenen persönlichen Lebens als seine Förderung und Vollendung.

Verhängnisvoll erweist sich der Mangel an persönlichkeitschaffender Kraft auch in der Unfähigkeit zur Gemeinschaftsbildung. Sie tritt überall hervor, wo das Ästhetische wie in der Frühromantik mit seinen Kräften eine Gemeinschaft gründen und zusammenhalten soll. Vielleicht gelingt es ihm, seine Träger dem einsamen Genießertum, dem sie im Abscheu gegen das profanum vulgus zu verfallen drohen, zu entreißen; aber es führt dabei entweder in die geweihte Enge esoterischer Gruppen oder in den Katholizismus, der durch seine hierarchischen, sakramentalen und liturgischen Mittel sogar dem Eindruck der an sich so plebejisch abstoßenden Masse noch ästhetische Reize abzugewinnen vermag.¹⁾ Aber in all dem waltet ein Aristokratismus, der weder dienende Liebe noch opfervolle Hingabe genug besitzt, um wirklich Menschen zur Gemeinschaft verbinden zu können.

¹⁾ Beispiele finden sich etwa für das reine selbstische Genießertum bei O. Wilde, für den ersten Ausweg in den Kreisen eines Stefan George, für den zweiten in der Romantik.

So gewinnen wir auf dem ästhetischen Gebiete dasselbe Ergebnis wie auf dem logischen. Es streckt seine Organe aus nach der göttlichen Welt, es möchte eine höhere Wirklichkeit offenbaren, von menschlicher Qual und allem unfruchtbaren Mechanismus erlösen und in neuem Schaffen neues Leben schenken; aber seine Organe sinken ohnmächtig zurück, wo sie allein bleiben; ja sie erniedrigen noch die Not des Menschen zum Reizmittel des geistigen Genusses, statt sie zu überwinden. Der ästhetische Formtrieb, das Schöne und Erhabene entbehren doch zunächst bei all ihrem Werte zu sehr der inhaltlichen Bestimmtheit und des Zusammenhangs mit der empirischen wie mit der sittlichen Wirklichkeit, um den Menschen auf eine höhere Stufe des Daseins heben zu können. In ihrer Verklärung der Welt bleiben sie doch selber Welt, wenn sie nicht aus dem persönlichen Leben ihrer Träger und der darin offenbaren Wirklichkeit einen Inhalt gewinnen, der sie über ihre Selbstgenügsamkeit hinausträgt; erst damit werden sie dann zur vollen Entfaltung ihrer Kraft, zum Kunstwerk großen Stils befähigt.

3. Das Gebiet des Sittlichen. Im sittlichen Geiste treffen religionsverwandte und religionsfremde Züge am schärfsten aufeinander. Religionsfremd erscheint er zunächst wie der logische unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung. Denn auch er gründet sich nicht mit Bewußtsein auf ein Empfangen, er weiß nichts von schlechthinniger Abhängigkeit, sondern lebt von Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung. Seinen höchsten Adel erkennt er in der einheitlichen Bestimmung alles Wollens und Handelns aus dem innersten Gesetz und Wesen des Menschen; mag es sich dabei um die Verwirklichung allgemeiner Maximen handeln (Kant) oder um die der besonderen Individualität des Einzelnen (Schleiermacher), immer soll doch die Regel des Wollens und Handelns im Menschen selbst gefunden werden. Autonomie ist seit Kant ein anerkanntes — freilich verschieden gedeutetes — Hauptmerkmal des Sittlichen. Gerade gegenüber der Naturverflechtung des Menschen seiner Verhaftung unter Triebe oder utilitarische Wünsche und dem überragenden Einfluß der äußeren Objekte ist sie als Trägerin der Menschenwürde von unvergleichlicher Bedeutung. Sie wehrt sich aber nicht nur gegen das fremde Gesetz der Natur, sondern sie scheint auch nach ihrer ganzen Art dem Gedanken zu widerstreben, daß der Mensch von Gott her durch Gnade sittliche Kraft und Erkenntnis empfängt. Dieser gnadenfeindliche Geist des Sittlichen ist oft so stark, daß er die Religion selbst ergreift; dann entstehen jene Mißbildungen, gegen die echte Religion allezeit am schärfsten kämpft: die Gesetzes- und Verdienstseligkeit, die im Pharisäismus und in manchen Strömungen des Katholizismus klassisch geworden sind, aber als Vergeltungsfrömmigkeit und Tugendstolz immer von neuem auch im evangelischen Christentum emportauchen.

Wäre dies das einzige, was sich über das Verhältnis des sittlichen Geistes zur Offenbarung sagen ließe, so wäre der volle Gegensatz klar. Allein die Tatsachen drängen eine weitere Betrachtung auf. Gerade Kant sprach von der „feierlichen Majestät“ des moralischen Gesetzes und von

der Ehrfurcht, die es ebenso wie der bestirnte Himmel in ihm wecke;¹) und je stärker wir die Unableitbarkeit der sittlichen Forderung, ja ihren Gegensatz zum naturhaften Eudämonismus empfinden, desto stärker weckt sie mit dem Verpflichtungs- auch Ehrfurchts- und Neigungsgefühl, und desto entschiedener rückt uns das Sittliche in den Bereich der Religion. Es wird selbst zur Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit, zur Selbstbekundung des göttlichen Willens in der Menschheit, zur Gnadengabe, und vermag, so verstanden, auch den tiefsten legitimen Einfluß auf die Religion zu gewinnen. Kant konnte deshalb sogar versuchen, die Religion als die „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ zu definieren. In diesem Zusammenhang verliert das „göttliche Gebot“ den heteronomen Charakter, den es als Teil eines biblisch- oder kirchlich-autoritativen Systems erhalten hatte; es bezeichnet die sittliche Forderung in ihrer naturüberlegenen Selbstständigkeit, in der sie für das religiöse Erleben ein Erweis der schlechthinnigen Souveränität Gottes wird; die ganze „sittliche Weltordnung“ wird identisch mit Gottes Willen und Wirken.

Besonders deutlich offenbart sich die göttliche Wirklichkeit dem Glauben auch hier im Erlebnis der Freiheit. Es ist auf dem sittlichen Gebiet noch mächtiger, darum noch mehr Helferin der Religion als auf dem ästhetischen und logischen. Wer einmal verstanden hat, daß der Mensch allein im Gehorsam gegen die sittliche Norm, also in der selbstgewollten Abhängigkeit seine innere Selbstständigkeit und ein echtes persönliches Leben gewinnt, für den erhält die Freiheit endgültig einen neuen Sinn. Das bezeugt die Geschichte der Weltanschauung: seit der kritische Idealismus die sittliche Freiheit entdeckte, gelingt es, den unfruchtbaren Streit des Determinismus und Indeterminismus zu überwinden. Aus der Natur aber stammt diese Entdeckung nicht; sie ist eine Offenbarung, die sich dem aufrichtigen Menschen in der lebendigen sittlichen Tat enthüllt (vgl. Joh 7, 17).

Der eigentümliche Doppelcharakter des Sittlichen zeigt sich entsprechend auch unter den Gesichtspunkten der Erlösung und Schöpfung. Das erste, was uns auffällt, ist wiederum die Verschiedenheit von der Religion. Das Sittliche fordert, und in der Forderung entzweit es den Menschen mit seinem natürlichen Bestand, seinen Trieben und Wünschen; es macht ihm sein eigenes Selbst verdächtig und führt ihn in stete innere Kämpfe hinein — gewiß zunächst kein Merkmal der Erlösung. Allein gerade der christliche Glaube urteilt anders. Er sieht in der entzweierenden Unruhe und Unseligkeit, die aus der sittlichen Forderung erwächst, den ersten Schritt zur Erlösung. Und in den Augenblicken, da der Mensch im Gehorsam gegen diese Forderung und in der Hingabe an überragende Zwecke die Freiheit von der Naturverkettung gewinnt, findet er sich einer höheren Lebensordnung eingefügt, also wirklich erlöst.

Auf dem sittlichen Gebiet tritt auch diese Seite des Zusammenhangs noch deutlicher zutage als auf dem ästhetischen und logischen. Denn die

¹ Kritik der prakt. Vernunft 1. T., I 3 (dasselbst auch die berühmte Apostrophe an die Pflicht) und Anfang des „Beschlusses“.

Forderung erweist ihre Unbedingtheit, ihre Selbstherrlichkeit hier unverkennbar: ihre Verletzung rächt sich im „bösen Gewissen“ — das tatsächlich kein ästhetisches oder logisches Seitenstück hat. Ihre Erfüllung aber verleihet einen Grad und eine Art des Lebensgefühls, die durchaus religiös anmuten, denn sie zeugt von der ob schon schwer zu fassenden Einheit mit einer überragenden, überindividuellen und übermateriellen Macht, die uns gerade auch bei äußerer Erfolglosigkeit unwillkürlich das Gefühl der geistigen Heimat, des inneren Geborgenseins weckt, die also eine Analogie darstellt zu dem religiösen Erlebnis mihi adhaerere Deo bonum est (Augustin). So gewinnt der sittliche Geist, ohne selbst von Erlösung zu wissen, doch enge Beziehung zur Erlösung: er lehrt die wahrhaftigen Menschen unter ihrer Naturhaftigkeit leiden und nach Erlösung sich sehnen; er zeigt in der seelischen Ruhe und Befriedigung, die dem Gehorsam gegen sein Gebot notwendig folgt, die Sphäre, in der allein Erlösung gefunden werden kann.

Darin liegt zugleich der Hinweis auf die schöpferische Kraft des Sittlichen. Im sittlichen Wollen und Handeln wird ein neues Reich des Daseins geschaffen, das von dem ganzen Geschlecht der natürlichen Wünsche und Kausalitäten grundsätzlich verschieden ist. Sein Träger ist zunächst die Persönlichkeit, d. h. die neue Einheit des inneren Lebens, die aus dem freien Gehorsam gegen die unbedingte Forderung des Sittlichen erwächst, die gegenüber den stets wechselnden Reizen der äußeren Welt den Zusammenhang des Charakters gewinnt und alle jene Reize in Mittel der sittlichen Selbstbehauptung verwandelt; ihren Höhepunkt erreicht sie, indem sie die Forderung des Opfers vernimmt und befolgt, also in vollen Gegensatz zu den natürlichen Lebenstrieben tritt. Die schöpferische Kraft, die der Persönlichkeit aus ihrem sittlichen Gehalt zuwächst, erweist sich darüber hinaus vor allem in dem Aufbau der Gemeinschaft. Zwar gibt es Gemeinschaft auch im natürlichen Leben. Allein sie ist hier, weil wesentlich durch eudämonistische Gründe verbunden, stets durch die Selbstsucht bedroht. Wahre Gemeinschaft kann nur in einer Wirklichkeit entstehen, die frei von natürlicher Selbstsucht ist, also nicht die Möglichkeit einschließt, andere Menschen oder die gemeinsamen Zwecke in den Dienst des eigenen Vorteils zu stellen. Denn nur wo die Selbstsucht entthront ist, entsteht das Vertrauen, daß der Andere aus reinem Wollen heraus seine Zwecke setzt und die Gemeinschaft sucht. Wir finden es allenthalben, wo in freier Hingabe ein selbständig-persönliches Leben gewonnen wird. Nur da erwächst wechselseitiger Dienst, reiner Gehorsam und innere Autorität für wahre Gemeinschaft: so in der Berufsordnung, der Freundschaft, der Führer- und Jüngerschaft. Wir haben demnach in der freien sittlichen Gemeinschaft ein Seitenstück zur religiösen Gemeinde (§ 6, 3); wie die religiöse so wird auch die sittliche Wirklichkeit für jedes neue Geschlecht durch solche Gemeinschaft begründet.

Ja die schöpferische Macht des Sittlichen ergreift auch das Natürliche. Mitten in den natürlichen, zunächst eudämonistisch orientierten Gemeinschaften der Familie, aber auch der Standes- und Volksgemeinschaften sich entfaltend, trägt sie in das Ringen der Menschheit um Selbstbehauptung

und Beherrschung der Natur einen Zug hinein, der über die natürliche Zielsetzung hinausführt; er schafft sittliche Zwecke und Ideale, Maßstäbe der Kritik und der Fortentwicklung, die in dem Gedanken der sittlichen Kultur gipfeln und allem natürlichen Leben einen neuen Sinn verleihen. Wieder fühlt der Glaube sich hier heimatlich berührt, er findet im sittlichen Ringen der Menschheit einen Teil seines eigenen Wesens wieder; die sittliche Persönlichkeit und Gemeinschaft, die ganze sittliche Kultur wird ihm zur Verwirklichung seines eigenen höchsten Zieles, der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft. Und so finden wir nachträglich eine Erklärung dafür, daß die Religion ihre zutreffendsten Bilder dem Bereich des sittlichen Gemeinschaftslebens entlehnt (Vater, Herr, Gotteskind, Reich Gottes usw. § 8, 3).

Freilich offenbart sich gerade auf dieser Höhe auch wieder der Abstand des Sittlichen vom Religiösen. Die Ohnmacht der empirisch vorhandenen „sittlichen Kultur“ wird in den kritischen, vor allem den revolutionären Augenblicken der Geschichte doppelt klar. Hier hat die sittliche Vernunft, befreit von Gewohnheit, Zwang und Überlieferung, freies Spiel, die Welt nach ihrem Ideal zu gestalten. Allein wie wiederum die Gegenwart beweist, bricht sie dann rettungslos vor dem Ansturm der individuellen und gruppenhaften Selbstsucht zusammen, bestätigt also die alte Einsicht des christlichen Glaubens, daß der Mensch nach seinem Natur- wie nach seinem Vernunftbestand unfähig ist zum wahrhaft Guten (§ 15, 3). Diese Haltlosigkeit der sittlichen Kultur aber weist zurück auf die Schwäche der sittlichen Gemeinschafts- und Persönlichkeitsbildung. Der sittliche Geist stellt allgemeine Forderungen auf. Das sittliche Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft aber muß aus konkreten sittlichen Willensbewegungen und Handlungen des individuell bestimmten Einzelnen erwachsen. Wie soll die sittliche Forderung das besondere Individuum in den Tiefen seines Wesens ergreifen, über seine Naturverkeftung hinausheben und zum Träger der wahren Gemeinschaft wie der sittlichen Kultur erheben? Das Sittliche steht hier nicht vor einer unendlichen, sondern vor einer unmöglichen Aufgabe. Wo Ethik, Politik und Pädagogik ihm doch diese Aufgabe stellen, rein aus sich heraus sittliche Persönlichkeit, Gemeinschaft und Kultur zu erzeugen, da ist Selbsttäuschung oder Verflachung der Ziele oder Skeptizismus oder bewußter Antimoralismus die notwendige Folge¹⁾.

Danach bedarf es kaum der religiösen Kritik an der Sittlichkeit. So erhaben und himmelanstrebend das Sittliche ist, es kann doch mit seiner bloßen Eigenkraft den Menschen nicht in die Höhe heben, in die es selber weist. Der Grund dazu wurde schon unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung klar: ein Gebiet, das stark die Neigung hat, seinen Aufbau wesentlich auf die Kräfte der menschlichen Vernunft zu begründen, verzichtet eben damit auf die Fähigkeit, allein von sich aus wirklich zu erlösen und neu zu schaffen. Da es selbst eine neue Wirklichkeit ist gegenüber der empirisch-natürlichen, also in gewissem Sinne Offenbarung,

¹⁾ Hier liegt ein Hauptgrund einerseits für die Abneigung Schleiermachers gegen die Ethik Kants, andererseits für die Tatsache, daß die stark sittlich geartete prophetische und christliche Frömmigkeit so leicht dualistisch getrübt wird.

so vermag es erlösende und schöpferische Wirkungen hervorzubringen; aber es kann sie nicht in Zusammenhang setzen mit den übrigen Kräften, die uns das Gottes-, Erlösungs- und Schöpfungserlebnis vermittelt; es bleibt, für sich betrachtet, ein Fremdling in dieser Welt und gewinnt deshalb mehr vorbereitende und Achtungserfolge als positiven wirklichen Einfluß.

4. Die Ableitung der Religion aus anderen Geistesgebieten. Aus diesen Erörterungen werden auch die zahlreichen Versuche verständlich, die Religion ihrer Selbständigkeit zu entkleiden und in andere Geistestätigkeiten aufzulösen. Nicht in Betracht kommen dabei Theorien, die in der Religion nur vorläufige Verwirklichungen der übrigen Geistesfunktionen erkennen; sowohl die Erklärung der Religion als Volksmetaphysik wie die als vorästhetische Weltverklärung wie die als naiver Versuch des Rechtes oder des Altruismus, sich gegenüber der natürlichen Selbstsucht des Einzelmenschen durchzusetzen, sind ohne alles Verständnis für Religion, vor allem für christlichen Glauben; da der Glaube sich von ihnen nach keiner Seite seines Wesens erfaßt weiß, kann er sie nur als geschichtlich zu erklärende Verständnisslosigkeit betrachten.¹⁾

Ernster sind die Theorien zu nehmen, die der Religion dauernde Bedeutung verleihen, aber dabei doch ihre wesentliche Wurzel in eines der anderen Geistesgebiete verlegen. Mannigfach — am folgerichtigsten im spekulativen Idealismus — versucht man zunächst, die Religion als metaphysisches Erkennen zu würdigen: sie erkennt — irgendwie in Wettbewerb und Verbindung mit der Philosophie — das Unendliche, den Weltgrund und das Weltziel, d. h. Gott. Allerdings betont man dabei in der Regel, daß die Religion sich in Vorstellungen bewegt, nicht im reinen Denken wie die Philosophie; aber man sieht sie von dieser geschieden doch nur durch die Stufe, die seelische Höhenlage des Vorgangs — es handelt sich im Grunde hier wie dort um die Gewinnung objektiven Wissens. Wenn dabei Ed. v. Hartmann und Drews das Ziel der Erlösung betonen, so hilft auch das nicht über die Intellektualisierung der Religion hinweg: das Hauptmittel der Erlösung ist die Versenkung des Geistes in den reinen Gedanken der reellen Einheit mit dem Absoluten, die Erkenntnis des Weltleids und des Lebenswillens als seiner Wurzel; durch sie wird das Aufgeben der bewußten individuellen Ichheit und die Einheit mit dem absoluten Geist erreicht, eben die Erlösung. Auf Grund einer solchen Religionstheorie tritt im Christentum das Dogma allein hervor, nur daß es dabei völlig umgebogen werden muß (die Gottmenschheit bezieht sich z. B. nicht auf Christus, sondern auf die Menschheit überhaupt). Solche Deutungen werden der Religion nach keiner Seite völlig gerecht; sie ver-

¹⁾ Am einflussreichsten unter all diesen Theorien ist noch immer die von August Comte (*Cours de Philosophie positive*, 1830–42), der frühere Ansätze zu einem umfassenden Ganzen verbindet; er bestimmt die Religion als die erste von drei Stufen der Weltverklärung: da man die Zustände und Vorgänge der Welt nicht aus sich selbst zu verstehen vermag, führt man sie auf transzendente Kräfte und Gestalten zurück — bis die philosophische Metaphysik und endlich auf der höchsten Entwicklungsstufe die positive Wissenschaft andere bessere Erklärungen findet.

kennen ihren eigentümlichen Gehalt wie ihren Zusammenhang mit dem ästhetischen und dem sittlichen Geiste. Aber sie bestätigen auch wider ihre Absicht direkt die religiöse Schwäche der intellektuellen Funktion: nicht nur daß sie unaufgebbare Inhalte der Religion dahinten lassen, sie verfallen, um ihrer Religion doch einen möglichst vollen Inhalt geben zu können, geradezu in eine Art Mythologie des spekulativen Denkens (Selbstentzweiung des Absoluten; s. auch unten § 31, 3; 34, 3). Immerhin sind sie darin überaus lehrreich, daß sie die religiösen Möglichkeiten, die im Denken liegen, scharf zur Geltung bringen: sie wären unmöglich, wenn das Denken nicht wirklich gewisse Momente von Offenbarung, Erlösung und Schöpfung in sich schloße.

Die ethische und ästhetische Ableitung der Religion erhebt sich am kraftvollsten auf dem Boden des Neukantianismus. Schon sein Mitbegründer Fr. A. Lange suchte sie im Rahmen des „praktischen“ Geisteslebens zu verstehen. Dabei stellte er in den Vordergrund die Dichtung, die eine Welt des Ideales schafft, „in die wir aus den Schranken der Sinne flüchten können und in der wir die wahre Heimat unseres Geistes wiederfinden“ (Geschichte des Materialismus, 2. Bd., Vorrede). So wird eine enge Verbindung des religiösen Gebiets mit dem ästhetischen vollzogen; das ästhetische erhält transzendente Fülle und Tiefe, es wächst hinaus über den gewöhnlichen Sinn von Dichtung, Kunst und ähnlichen Begriffen und wird zur eigentlichen Trägerin der Weltanschauung; aber es bleibt doch insofern mit seinem ursprünglichen Wesen bestimmend, als es der Religion die unmittelbare Objektbezogenheit, d. h. auch den Erkenntnisgehalt nimmt. Deshalb erwächst auch hier eine Lebensgefahr für die Religion. Gewiß bestätigt die große Verbreitung solcher Gedankengänge gerade unter religiös gestimmten Gebildeten noch einmal, daß sie auf einer Wahrheit beruhen, nämlich auf jener Verwandtschaft des Religiösen und Ästhetischen; und sie greifen zweifellos tiefer als die der intellektuellen Ableitung. Allein auch sie sind unzureichend; sie rauben der Religion die Gewißheit der Gotteserkenntnis, ohne die das Gotterleben unsicher wird; sie verdunkeln aber auch sonst alles das, was ästhetisch schwer zu fassen ist, vor allem den Zusammenhang des religiösen Erlebens mit den Fragen der Sünde und Schuld, die selbst- und weltkritische Kraft der Religion.

Für die andere Möglichkeit, von neukantischen Voraussetzungen aus die Religion zu würdigen, ist Cohen bezeichnend. Er verwarf ursprünglich das Streben, ein besonderes Gebiet für sie abzugrenzen, völlig und führte sie gänzlich auf die sittliche Funktion des Geistes zurück (seine Ethik; Religion und Sittlichkeit, 1907). Gerade weil er diese in transzendenter Tiefe verankerte, konnte sie ihm fähig scheinen, das Religiöse restlos in sich aufzunehmen. Allein schon auf dieser Stufe seiner Philosophie übernahm er doch den Gottesbegriff und gab ihm eine wichtige Stellung: „Er verbürgt, daß die Natur nicht transzendent bleibt der Sittlichkeit noch die Sittlichkeit der Natur.“ Allmählich wurde er aber auch über dies Zugeständnis hinausgedrängt (Der Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915): er stattete die Religion wenigstens mit

dauernder „Eigenart“, obschon nicht mit „Selbständigkeit“ aus; sie vollendet die Einheit des Bewußtseins, indem sie überall das Individuelle wahrhaft und doch auf jeder Linie des Bewußtseins vom Endlichen aufsteigt zum Unendlichen, zu Gott. Allein auch dieser Fortschritt führt nicht über die von der neukantischen Erkenntnistheorie gezogenen Grenzen hinaus; denn indem er es meidet, zur Selbständigkeit der Religion vorzudringen, kann er für Gott doch nur den Charakter der Idee, nur eine Stellung im Bewußtsein gewinnen, ohne Wirklichkeitserkenntnis, d. h. auch ohne das Leben, das der wirklichen Religion eignet.¹⁾ Gerade Cohens Beispiel zeigt, daß der ethische Idealismus selbst in seiner kraftvollsten Gestalt und größten Ausweitung weder die Tatsachen der Religionsgeschichte überhaupt erklären, noch im besonderen dem gerecht werden kann, was wir als Wesen des christlichen Glaubens erkannten. Wir haben hier den genauen Gegensatz zum spekulativen Intellektualismus; entleerte dieser die Religion vor allem nach der sittlichen Seite, so kommt nunmehr die unmittelbare Gottbezogenheit und die in ihr gegebene Gotteserkenntnis zu kurz.

So verurteilt sich jeder Versuch, die Religion auf eins der anderen Geistesgebiete zurückzuführen und ihrer Selbständigkeit zu entkleiden. Stets bleibt dabei eine Seite ihres Wesens unbeachtet. Höchstens solche Theorien können einige Fruchtbarkeit versprechen, die der Religion als einer bestimmten Seite des gesamten Geisteslebens gerecht zu werden versuchen. Beispiele dafür bieten in der Gegenwart vor allem Windelband (Das Heilige, in „Präudien“, 2. Bd.) und Natorp (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Humanität, 2. Aufl. 1908). Nach Windelband enthüllt sich in der Religion der überempirische Zusammenhang der normativen Geltungsforderung, die alle drei Geistesgebiete beherrscht; das Normbewußtsein gewinnt durch die Religion eine Art metaphysische transzendente Realität. Zweifellos enthält dieser Gedanke einen wertvollen Kern. Allein auch er umfaßt nur eine Seite im Wesen der Religion, vermag nicht das religiöse-Gottesleben in seiner lebendigen Selbständigkeit zu beschreiben und bleibt zuletzt doch eine Deutung der Religion rein aus der Vernunft heraus; er faßt gewisse Grenzgedanken zusammen, die aus der kritischen Selbstbesinnung der Vernunft erwachsen, versäumt aber die notwendige Rücksicht auf den religiösen Anspruch der selbständigen Gotteserkenntnis. Natorp gab von jeher der Religion eine eigene Grundlage im Gefühl als der Grundkraft und Innerlichkeit der drei Geistesfunktionen (Erkenntnis, Wille, Phantasie). Sie hält dann gegenüber allen Einzelheiten und Gegensätzen die unteilbare Einheit des Menschenwesens aufrecht; ihre Lehren und Gestalten haben zwar keinen transzendenten Gehalt, symbolisieren aber den ihr eigenen Gefühlsgehalt und besitzen daher den höchsten Eigenwert. Auch da ist also die Religion in die Grenzen der Vernunft gebannt; bei aller hohen Würdigung wird sie doch so umgedeutet, daß sie das verliert, was ihre Selbstausage als wesentlich bezeichnet: die transzendente Objekt-

¹⁾ Vgl. Bornhausen, Das Problem der Wirklichkeit Gottes. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1917. — Aus Cohens Nachlaß: Die Religion der Vernunft. Aus den Quellen des Judentums, 1920.

bezogenheit und -erkenntnis. Immerhin ermöglicht Natorps Ansatz weitere Vertiefung. Denn er gibt der Religion einerseits fruchtbareren Zusammenhang mit allen Geistesgebieten und wahrt ihr doch andererseits die Selbstständigkeit, das eigene innere Gesetz. Von da aus erklärt es sich, daß gerade er in seiner neuesten Entwicklung über seine frühere Stellung hinausgeht und der lebendigen Religion, ihrem wirklichen Gotterleben eine wichtige Stellung in seinem philosophischen System anweisen möchte, ja seiner Philosophie selbst einen religiösen Einschlag verleiht, vor allem in der starken Betonung des „Schöpferischen“.¹⁾

Das Ergebnis des Rundblicks ist demnach, daß sogar die Philosophie selbst sich bei keiner Erklärung der Religion aus dem übrigen Geistesleben beruhigen kann. Auch die Erklärung aus der Tätigkeit der Vernunft, die sich mit allen Geistesgebieten verbindet und ihnen so die Weihe der Humanität oder gar des Transzendenzpostulates gibt, kann erst dann befriedigen, wenn sie es aufgibt, die Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft vollständig erfassen zu wollen, und vielmehr der Offenbarung lauscht, die dem menschlichen Geiste in der Religion aus den schlechthin irrationalen Tiefen des Göttlichen geschenkt wird.

§ 31. Die Universalität und das Wesen der Religion

1. Der Begriff des Geistes. Nach alledem entwickelt die logische, die ästhetische, die sittliche Funktion des Menschenwesens, gerade wenn sie unbeirrt je ihren eigenen Gesetzen und Zielen folgt, zugleich einen religiösen Gehalt. Sie wird zur Offenbarung einer überempirischen Wirklichkeit, arbeitet an der Erlösung des Menschen von der Naturverkettung und beginnt eine schöpferische Neugestaltung, in der verborgene Möglichkeiten des Menschenwesens sich verwirklichen. Inhaltlich handelt es sich dabei unter allen drei Gesichtspunkten um die Schaffung von Einheit in der naturhaften Vielheit und um den Gewinn der Freiheit in der selbstgewollten Abhängigkeit. Das ist das Urteil, das sich gerade der religiösen Betrachtung des Geisteslebens ausdrängt. Damit haben wir von innen her die Bestätigung jener Doppelwahrnehmung (§ 29, 1; 30), daß die Religion ihr Leben nur in der Verbindung mit dem logischen, ästhetischen, ethischen Leben entfaltet, und daß andererseits diese drei Gebiete ihre höchsten Leistungen erst kraft religiöser Beseelung erzeugen. Wo das religiöse Urteil so völlig mit den äußeren Tatsachen übereinstimmt, da werden wir mit einer gewissen Sicherheit den Schluß ziehen dürfen, daß eine Wesensverwandtschaft, eine innere Zusammengehörigkeit der Religion mit der Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit besteht.

Als begrifflicher Ausdruck dieser Gemeinsamkeit eignet sich kaum das Wort „Vernunft“. Es beschränkt seine unmittelbare Bedeutung am besten nach wie vor auf die außerreligiösen Gebiete des geistigen Lebens und

¹⁾ Vgl. Sozialidealismus, 1920; dazu Knittermeyer, Zum Problem der Religionsphilosophie. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1920, 4. u. 5. Heft. S. auch oben § 29, 2.

bezeichnet hier gerade das, was diese gegenüber der Religion kennzeichnet: das Eigentätige, Aktive und die innerweltliche Haltung. Auch wenn man sie scharf vom bloßen Verstande unterscheidet, behält sie doch diesen, ihr von jeher beigelegten Zug. Ebenso wenig wird man gut tun, den Begriff der ratio oder des Logos so weit zu fassen, daß er die Religion einschließt; dieser wird sich niemals vom Einschlag des Intellektualismus (trotz „Logik der Kunst“ usw.), jener überdies auch nicht von dem der bloßen Eigentätigkeit befreien. Will man die Religion als Funktion des Überrationalen und des Empfangens aus transzendenten Tiefen mit dem Welt-erkennen, ästhetischen Bilden und sittlichen Wollen zusammenfassen, so muß man vielmehr den Begriff betonen, der von vornherein dem religiösen Gebiete wie den drei anderen eigen ist: den Begriff des Geistes, der unwillkürlich schon auf all den genannten Gebieten verwandt werden mußte.

Seine Bedeutung in der christlichen Religion wurde durch die Zuffügung des Merkmals „heilig“ klar (§ 20, 1): im Begriff des Heiligen Geistes drücken wir aus, daß es sich im Glauben nicht einfach um ein Erzeugnis des sich selbst entfaltenden seelischen Lebens handelt, sondern um ein Neues, um die Erfüllung des seelischen Lebens mit einem Inhalt, der uns im religiösen Erleben aus der Fülle des heiligen Gottes zuteil wird, oder um die lebendig schaffende Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft, um die durchaus nicht naturhafte, sondern geschichtlich sich verwirklichende Immanenz Gottes im Glauben. Diesem Begriff des Heiligen Geistes kommt nun die Wendung entgegen, die der allgemeine Geistesbegriff in der neueren Philosophie erhalten hat. Die Strenge, mit der Kant das logische, das ästhetische und das sittliche Gebiet je als eine sachliche Einheit mit besonderem Gesetz und eigenem Recht erfaßte, legte den Grund zu einer wirklichen Philosophie des Geistes. Im deutschen Idealismus erhielt sie ihre erste Darstellung und in Männern wie Dilthey und Eucken bisher die bekanntesten neueren Zuspitzungen.¹⁾ Maßgebend ist dabei die scharfe Unterscheidung von der Natur: das Geistige trägt seinen Zweck in sich selbst, unabhängig von allen eudämonistischen Rücksichten, in seiner Wirklichkeit und seiner Struktur unmittelbar evident für jeden, der lebendig Teil daran nimmt; es bildet gegenüber allem Naturhaften einen organischen Zusammenhang von besonderer Art; die Natur ist gegeben, der Geist aufgegeben; die Natur ist Grundlage, der Geist unendliches Ziel unsers Schaffens. So ist Geist auch grundsätzlich von Seele, Erforschung des Geistes trotz aller notwendigen psychologischen Hilfe von Psychologie zu unterscheiden; denn das seelische Leben wächst aus dem natürlichen heraus und bleibt zunächst in die Schranken der naturhaften Individualität gebannt.

Scharf zu ziehen ist freilich die Grenze des geistigen Reiches nur nach der Seite der Natur.²⁾ Im übrigen weisen gerade die Merkmale, die wir

¹⁾ Vgl. etwa von Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1. Bd. 1883, u. a.; von Eucken: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 3. Aufl. 1918; Der Wahrheitsgehalt der Religion, 4. Aufl. 1920.

²⁾ Doch vgl. die Mannigfaltigkeit in der Auffassung der Natur, § 32, 1.

als religionsverwandt erkannten, über alle Grenzen hinaus in die Unendlichkeit: oder Offenbarungs- wie der Erlösungs- und Schöpfungscharakter, das Moment der Einheit wie das der Freiheit. Sie alle rechnen mit rational unfassbaren Tiefen, die sich in ihnen selbst öffnen, immer neue Spannungen und Paradoxien erzeugen und überwinden, und so dem Leben unendliche Ziele stellen. Sie führen an die Grenze dessen, was sich mit den bloßen Kräften des Logischen, Ästhetischen, Ethischen bewältigen läßt. Gerade diese Tatsache, daß auch der Geistbegriff des allgemeinen Geisteslebens ins Unendliche verläuft, erlaubt seine Zusammenstellung mit dem Geistbegriff der christlichen Religion. Indem wir beide miteinander in einem Ausdruck verbinden, zeigen wir: das logische, ästhetische und sittliche Gebiet weist durch die Kraft seines Daseins und Soseins, durch seine unererschöpflichen Tiefen wie durch das Unbefriedigende seiner Begrenzung, über sich hinaus in das Reich der Unendlichkeit, damit in das Reich der Religion; die Religion aber lebt von der Transzendenz nicht im Sinne der Loslösung aus den Zusammenhängen des allgemeinen geistigen Lebens, sondern gewinnt ihre empirische Verwirklichung, ihre Inhaltssfülle, ihre Universalität gerade durch sie. So schließt der Geistbegriff zwei Seiten zu einem einheitlichen Ganzen zusammen: er bezeichnet die Transzendenz, aber auch die Immanenz des Göttlichen (vgl. § 34, 2); jene steht im Heiligen Geiste, diese im allgemeinen Geistesleben voran.

Die Zusammenfassung der Religion mit dem Logischen, Ästhetischen und Ethischen unter dem einen Begriff des Geistes bewährt sich auch im Verhältnis zur „Seele“. Die Seele ist zunächst die höchste Steigerung des natürlichen Lebens;¹⁾ auch ihre wesenhafte Unsterblichkeit fanden wir nicht im christlichen Glauben beschlossen (§ 14, 3), geschweige daß wir Anlaß gehabt hätten, in der Weise der Mystik einen metaphysischen, substantiell-„gotthaftern“ Seelengrund hinter dem empirischen Seelenleben zu behaupten. Für die Glaubenslehre gewann die Seele darum nur unter zwei Gesichtspunkten Bedeutung: durch ihr Erlebnis der inneren Not (§ 15) sowie durch das der Erlösung und schöpferischen Erhebung zur Gottesgemeinschaft (§ 18, 1d; 20, 3); Befreiung vom Selbstischen, daher auch Universalität, „ewiges Leben“, zeit- und todüberlegenen Gehalt empfängt sie erst dann, wenn sie im religiösen Erleben der Christusgemeinschaft oder des Geistes teilhaftig wird. So entsteht die Persönlichkeit als eine nicht mehr auf der Linie der Natur, sondern des Geistes gelegene Größe. Sie gibt einerseits der naturhaft anerschaffenen Individualität den Gehalt des Universalen und Ewigen, andererseits dem Ewigen die Fülle des Individuellen. Und ähnlich bei der wahren Gemeinschaft: auch sie ist geistig, nicht mehr naturhaft bestimmt; aber sie ist doch erfüllt mit dem Inhalt, der im natürlichen Leben emporquillt. Ja der Geist entfaltet sich nur in der Gemeinschaft, im Aufeinanderwirken der Persönlichkeiten und der Herrschaft des göttlichen Willens in ihnen; Träger des Geistes wird der Einzelne erst in der Gemeinschaft der Geister (S. 121. 171 ff.).

¹⁾ Unbeschadet der Entscheidung zwischen Substantialitäts- und Aktualitätstheorie sowie aller Sonderstellungen des Bewußtseins. Vgl. auch § 34.

Dieses Verhältnis nun findet seine Parallele im allgemeinen Geistesleben. Ja der Gegensatz zur individuellen Seele als einem Stück Natur ist hier in gewissem Sinne noch schärfer (S. 265, 270, 274); und da das Erlebnis der aus der Naturverhaftung folgenden seelischen Not und der Befreiung von ihr hier keine bestimmende Bedeutung gewinnt, so erwächst auch keine innere Verbindung mit dem seelischen Leben. Wo kein Gotterleben, da fehlt demnach das positive Verhältnis zwischen Geist und Individualität, und so kommt das Individuelle im Logischen, Ästhetischen, Ethischen entweder überhaupt nicht oder doch nicht bestimmend zur Geltung. Daß als Träger des Geistes auch hier individuelle Subjekte nötig sind, bleibt gleichgültig für seine Art und seinen Inhalt. Er kreist überall um sachliche Werte und Ziele, die zwar ihren Einzelgehalt aus der Weltstellung und Arbeit der Einzelmenschen empfangen, aber eigene Zusammenhänge bilden, die alles Individuelle als willkürlich und zufällig brandmarken und ihrerseits auf Objektivität, auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben. Also ist auch das Reich des allgemeinen Geisteslebens scharf von dem des Seelischen geschieden. Doch beweist es wiederum, daß es mit dem Reich der Religion verbunden ist: fast wider den eignen Willen oder doch das eigene Bewußtsein entwickelt es Kräfte einer gewissen Persönlichkeits- und Gemeinschaftsbildung; es hilft so das Seelische mittelbar, durch das Sachliche, zu demselben Ziele emporheben, das in der Religion ganz unmittelbar erstrebt wird. Wir haben also in der Religion wie im allgemeinen Geistesleben denselben Gegensatz zwischen Seele und Geist. Aber nur die Religion verfolgt bewußt und spezifisch das Ziel, ihn innerlich, im persönlichkeits- und gemeinschaftsbildenden individuellen Gotterleben zu überwinden; Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit unterstützen sie dabei — in sehr verschiedenem Maße —, bleiben aber in ihrer Unterstützung abhängig davon, wieweit die Religion es ihnen ermöglicht, ihre verborgenen Lebenstiefen herauszuarbeiten.

2. Die Stellung der Religion im Geistesleben. Innerhalb des geistigen Gesamtlebens besitzt nun die Religion eine besondere Stellung. Sie verbindet sich mit jeder der drei andern Funktionen so eng, daß man versuchen konnte, sie aus jeder abzuleiten; sie steht jeder einzelnen von ihnen näher als diese den beiden andern (s. oben § 30, 4). Sie gewinnt daraus unwillkürlich das Bewußtsein einer zentralen, in gewissem Sinne übergeordneten Bedeutung.

Seinen Inhalt empfängt dies unwillkürliche Bewußtsein aus den Unterschieden, die der Glaube zwischen dem religiösen Geiste einerseits, dem logischen, ästhetischen, ethischen andererseits entdeckt. Die Züge der Offenbarung, Erlösung, Schöpfung fanden wir auf diesem Gebiete teils sehr unvollkommen ausgeprägt, teils überhaupt nicht als bewußten Besitz. Daher wurde hier weder Einheit noch Freiheit, weder Welt- noch Lebensanschauung in zureichendem Maße ermöglicht. In dem Ringen um solche Ziele, das uns in diesem Abschnitt beschäftigt, besitzt also die Religion eine unbestreitbare hohe Überlegenheit. Der Grund ist deutlich: da die Offenbarung Gottes in ihr allein unmittelbar geschichtliches Leben wird, bringt sie auch allein das erlösende und schöpferische Moment zur geschichtlichen

Verwirklichung; es ist demnach der unmittelbare Transzendenzgehalt, der die Vorzugsstellung der Religion bestimmt. Durch ihre Transzendenz hilft sie dem wissenschaftlichen Weltbild zur Einheit, dem ästhetischen Bilden zum Kunstwerk großen Stils und zur Verfestigung seiner Weltverklärung, der sittlichen Forderung zu dem siegreichen Inhalt der schenkenden, wirkenden Liebe und damit zur Kraft der Weltversittlichung, ihnen allen zur Mitarbeit an der Schaffung persönlichen Lebens und wahrer Gemeinschaft.

Demnach findet hier das seine weitere Anwendung, was schon bei der Behandlung der allgemeinen Offenbarung hervortrat (§ 6, 5). Wie diese zu ihrem Verständnis und fruchtbaren Wirken der besonderen Offenbarung bedarf, so kommt auch die in der menschlichen Vernunft wirkende „allgemeine“ Erlösung und Schöpfung erst dann zu bewußter Kraft, wenn sie sich mit der besonderen verbindet, die sich in der Religion vollzieht. Die allgemeine Religiosität erzeugt die universale Weite, die Religion die geschichtliche, lebendig-persönliche Begründung der Weltanschauung; nur zusammen verwirklichen sie ganz Gottes Wirklichkeit (S. 153) in der Welt.

Auf dem Boden der älteren Theologie suchte man diesen Zusammenhang „objektiv“ zu erweisen, indem man Gott als metaphysischen Weltgrund, ästhetischen und sittlichen Gesetzgeber darstellte oder umgekehrt die höchste Aufgabe der nichtreligiösen Funktionen in besonderen „Gottesbeweisen“ sah. Auf dem Boden der evangelischen Theologie, die nicht objektive Lehre von Gott, sondern kritische Selbstbesinnung der Religion sein will, hat Schleiermacher¹⁾ zugleich mit der Selbständigkeit der Religion auch ihre Herrschaft im geistigen Leben, ihre Notwendigkeit für Metaphysik und Moral betont. „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut . . . ; es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können“ (2. Rede über die Religion, S. 52). Auch sein späteres philosophisch-theologisches System hält mit Hilfe seiner Gefühlstheorie diesen Anspruch fest. Heute begünstigen philosophische Theorien wie die von Natorp und Windelband (§ 30, 4) solche Sätze; und die ausgeführteste theologische Religionsphilosophie, die wir heute besitzen, die von Troeltsch, gibt ebenfalls mit innerer Notwendigkeit der Religion als der metaphysischen Funktion des Geistes die zentrale Stellung im geistigen Leben.²⁾ Wo man aber den Übergang zur Transzendenz und Metaphysik vermeidet, da verbindet man doch die Religion in besonderer Weise mit dem Lebensgefühl des Menschen und gibt ihr damit wenigstens eine seelische Tiefe und Macht, die den andern Funktionen, für sich betrachtet, fehlt.

Diese Sätze gelten von aller echten Religion. Auch auf „heidnischem“ Boden werden hohe Gipfel der Kunst, der Philosophie und des sittlichen Fortschritts nicht ohne religiöse Hilfe erstiegen (indische und platonische Philosophie, orientalische und griechische Kunst, sittliche Kultur Israels,

¹⁾ Auch auf Luthers Rechtfertigungslehre darf man zurückgehen. Seine Lehre von der Priorität des Glaubens (der Mensch muß erst gut sein, ehe er gut handeln kann; vgl. § 5, 1; 21) gilt für das gesamte geistige Leben.

²⁾ Vgl. unten Nr. 3 (sein System der apriori).

Chinas, Persiens). Doch erweist sich gerade in diesem Zusammenhang auch die Verschiedenheit der Religionen. Die philosophische Frömmigkeit bietet dem logischen, ästhetischen und ethischen Geiste nach anderer Seite hin Stütze und fruchtbaren Untergrund als die prophetische. In ihrer weltförmigen Gestalt ist sie eine Begleiterscheinung der Philosophie und fördert wiederum vorzüglich deren Arbeit. Als Mystik scheint sie dazu nicht fähig. Denn Mystik macht die Arbeit an der Welt gleichgültig, verneint den Wert der Persönlichkeit und der Gemeinschaft, überhaupt der Geschichte, entbindet also aus ihrem Transzendenzbewußtsein scheinbar keine Hilfe für die Geistesfunktionen, die in erster Linie der Welterfassung und -gestaltung dienen. Allein auch hier ist der eigene bewußte Grundsatz, nicht das ganze Wesen der Sache; auch mystische Frömmigkeit kann nicht ohne Licht und Wärme verglühen, zumal sie stets ein Erbe aus den positiven, bewußt-kulturfördernden Religionen in sich trägt, auf deren Boden sie entsteht. Sie beflügelt das geistige Leben mittelbar vor allem durch Pflege des inneren Lebens gegenüber aller Mechanisierung und Veräußerlichung durch Selbst- und Weltkritik, unmittelbar durch Hinlenkung des Geistes von den Weltinhalten auf die formalen seelisch-geistigen Kräfte; Dichtung, Psychologie und Erkenntnistheorie werden daher in ganz besonderem Maße durch sie gefördert. So kommt die philosophische Religion zunächst dem logischen und ästhetischen Gebiet zugute; sie hält darüber hinaus gleichsam den Acker der Geschichte durch ihre Kritik und Problemstellung offen, leistet also auch vorbereitende Dienste für alle geschichtliche Fortbildung.

Ganz anders bei der prophetischen Religion. Sie vertritt schon an sich die Selbständigkeit, ja Selbstgenügsamkeit des religiösen Gebiets mit besonderer Wucht; da sie überdies in kulturell niedrigeren Völkern entsteht, wirkt sie sich weder nach der ästhetischen, noch nach der intellektuellen Seite bewußt oder unmittelbar aus. Desto stärker verbindet sie sich von vornherein mit dem sittlichen Leben. Da sie Gott als den sittlich-lebendigen und geschichtlich schaffenden Herrn erlebt, hebt sie ihre Träger durch Erziehung zur Gerechtigkeit, zur Aktivität und Gemeinschaft auf eine höhere Stufe des Lebens empor. Damit gibt sie der gesamten Kultur eine festere Grundlage und begünstigt dauernde geschichtliche Bildungen in weit höherem Maße als die philosophische Religion. Mittelbar dient sie dadurch auch dem logischen und ästhetischen Gebiet, für das sie an sich geringe Teilnahme weckt.

Vollständig entfaltet sich auch an diesem Punkte die befruchtende Kraft der Religion erst im Christentum. Wie es seinem Wesen entspricht, verbindet es die mächtigen Tiefen der prophetischen mit den Weiten und der Innigkeit der philosophischen Religion, aber so, daß es beide überwindet. Denn es wüßt das Innenleben der Menschen durch seine inneren Spannungen, vor allem durch seinen Kampf um Sünde und Schuld in unvergleichlicher Weise auf, mobilisiert dadurch ungeahnte seelische Kräfte und vermag so eine ganze Welt von innen her zu bauen (§ 15, 3. 4; 18, 1); es gibt ein Gotterleben, das durch seinen Transzendenzgehalt wie durch seine Beziehung auf die gegebene und die geltende Wirklichkeit, vor allem

auch durch seine geschichtliche Begründung schlechthin alles in Bewegung setzt. Es verbindet die Intensität des Erlebens so stark mit schöpferischer Freiheit und universaler Weite, daß es sich auf allen Gebieten des Geisteslebens auswirken muß. So wird im Christentum die Religion vollständig zum Einheitsband des geistigen Lebens. Es macht endgültig klar, daß die Religion jede andere Seite des Geistes vor Isolierung und Mechanisierung bewahrt, sie immer aufs neue aus den letzten Tiefen des Lebensgefühls befruchtet und harmonisch mit dem Ganzen verbindet. Gerade darin erweist das evangelische Christentum sich in besonderem Sinn als Höhepunkt aller Religion; es schafft nicht nur in seiner geschichtlich-empirischen Sondergestaltung ein eigenes Gebiet von unvergleichlichem Reichtum und hält die Religion von jeder Trübung durch andere Funktionen rein¹⁾, sondern es wird zugleich mehr als jede andere Religion die eigentliche Kraft der Zeugung und Empfängnis für alles geistige Leben. Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit gewinnen auf christlichem Boden ihre höchste Entwicklung.

Auf christlichem Boden gewinnt darum auch erst das Verhältnis der Religion zu den einzelnen Geistesfunktionen seine klare und richtige Abstufung. Die Art und Innigkeit des Verhältnisses ist verschieden, und damit erhalten die einzelnen Geistesgebiete eine verschiedene Bedeutung für die Weltanschauung. Das bewußte Nachdenken darüber knüpfte zunächst an die Entgegensetzung der theoretischen und praktischen Vernunft an, die aus der Philosophie Kants zu folgen schien. Die Religion gehörte dann mit der Sittlichkeit — die Kunst wurde unklar angeschlossen oder blieb völlig außer Spiel — zur praktischen Vernunft; von der theoretischen Vernunft wurde diese völlig getrennt, so daß eine Art Dualismus entstand. Vor allem in der Theologie Ritschls und in den meisten apologetischen Bemühungen der Neuzeit glaubte man darin das beste Mittel zu haben, um das selbständige Recht der Religion gegenüber den Ansprüchen der Naturwissenschaft durchzusetzen. Allein Kant hatte in seiner „Kritik der Urteilskraft“ diesen Dualismus zu überwinden gesucht; und die Religion kann ihn nicht dulden, sofern sie aus der Einheit ihres Gotterlebens heraus sich auch an dem Gegensatz des theoretischen und des „praktischen“ Geistes als schöpferische Einungskraft bewähren muß. Tatsächlich gab unsere bisherige Untersuchung keinen Grund für jenen Dualismus. Freilich läßt sie auch die Vernunftgebiete nicht gleichmäßig um die Religion als ihren Mittelpunkt gelagert scheinen, sondern gibt jedem Gebiet seine besondere Stellung.

Was zunächst Logik und Wissenschaft betrifft, so dient sie den weitaus Meisten lediglich als Mittel der Welterfassung und -beherrschung; sie bleibt dabei selber in die Zwecksetzungen der Welt verstrickt, kann höchstens als Voraussetzung der Weltanschauung und religiösen Weltüberwindung bedeutsam für diese werden. Nur wenigen besonderen Menschen wird der logisch-wissenschaftliche Geist so stark zum Erlebnis, daß er sich mit der Religion verbindet; und auch da vermag er weder wirkliche Gotteserkenntnis noch

¹⁾ So bekämpft es z. B. in Luther, Herder, Schleiermacher die logische, in Kierkegaard und Ritschl die ästhetische, in Luther und Schleiermacher die ethische Trübung.

die Tiefen persönlichen Lebens zu erschließen. Anders schon der ästhetische Geist. Bleibt auch er zunächst auf die Welterfassung beschränkt, so ist es doch die Idealität der Natur und Vernunft, die er gestalten will; und seine Elastizität gestattet ihm zugleich, der Religion durch seine bildende Kraft die Formung ihres Inhalts zu ermöglichen. Außerdem aber wird die Kunst für weit mehr Menschen innerlich erlebbar als die Wissenschaft; sie vermag daher weit größeren Kreisen etwas von ihren religiösen Wirkungen zu übermitteln und wenigstens auf Stunden etwas von Offenbarung, Erlösung und Neuschöpfung nahe zu bringen; ja sie kann die Religion selbst aus intellektualistischen und moralistischen Verflachungen befreien helfen. Eine dauernde innere Einigung mit der Religion aber hat nur der sittliche Geist. Er entzweit den Menschen mit der Welt und gibt dem Gotterleben seine konkrete Bestimmtheit; je höher die Religion steht, desto stärker wird sie sich dieser Verbindung bewußt. Und sie besteht nicht nur für besondere Menschen oder Zeiten, sondern ist allgemein menschlich; im Sittlichen ringt jeder Mensch um Naturüberlegenheit und persönliches Leben.

So ergibt sich eine deutliche Abstufung. Die Verbindung mit der Welt, die Tiefe und die Breite der religiösen Wirkungen — alle Maßstäbe zeigen, daß die Wissenschaft am meisten Welt bleibt, die Sittlichkeit am stärksten in die Höhe der Religion emporwächst, die Kunst aber nach allen Seiten vermittelt. Entsprechend differenziert sich nun die Immanenz Gottes im Geist und der Beitrag der Gebiete für die Weltanschauung.

3. Das Wesen der Religion. Von dieser Stellung der Religion im Geistesleben aus ergeben sich bedeutsame Folgerungen. Zunächst fällt auf die Allgemeinheit der Religion ein neues Licht. Die Religion ist nicht nur eine allgemein-menschliche Erscheinung (§ 28, 1), sondern ein notwendiger Bestandteil des allgemeinen Geisteslebens. Wo Geistesleben, da ist auch Religion; ihr Fehlen bedeutet eine Verkümmern, ihre ungenügende oder falsche Entfaltung eine Mißbildung des geistigen Lebens überhaupt. So müssen wir jetzt den früheren vorläufigen Begriff der Religion (S. 245) durch einen schärferen ersetzen. Es handelt sich nicht mehr wie bei der Behandlung der Religionsgeschichte um eine geschichtlich-psychologische Erörterung, sondern um das sachliche Verhältnis der Gebiete zueinander, um ihre Selbstständigkeit und ihr Recht. Das sind nicht psychologische, sondern Geltungs- oder Wesensfragen. Darum ist hier der Ort, wo die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Religion behandelt werden muß.

Setzt danach die bewußte Aufwerfung dieser Frage das Nachdenken über das Verhältnis der Religion zum allgemeinen Geistesleben voraus, so erklärt es sich, daß sie erst auf der idealistischen Höhe der theologisch-philosophischen Entwicklung lebendig wird. Nach allerhand früheren Vorbereitungen, besonders bei Herder und Kant, beginnt Schleiermacher in seinen „Reden“ ihre umfassende methodische Behandlung. Indem er die Religion als Anschauung und Gefühl des Universums bestimmt (s. oben S. 245), formuliert er Sätze, die noch heute wertvoll sind, zeigt aber auch unwillkürlich die eigentümliche Schwierigkeit des Wesensbegriffs. Zuweilen nämlich

scheint es, als ob er einfach das Gemeinsame aller empirisch-religiösen Erscheinungen feststellen, also einen bloßen Allgemeinbegriff geben wolle — eine Auffassung, die später bei Kaftan die alleinige Herrschaft gewinnt.¹⁾ Dann aber würde der Wesensbegriff im geschichtlich-psychologischen Gebiete haften bleiben und kaum über das hinaus kommen, was in der Behauptung einer „Anlage“ und ihrer Aktualisierung durch das Offenbarungserlebnis ausgesagt wird. Tatsächlich bedeutet das „Wesen“ einer Sache niemals eine bloße Feststellung, sondern die Herausarbeitung des inneren, nicht empirisch faßbaren Kerns; dabei hat die eigene Wertung, die vom Erleben beeinflusste Unterscheidung zwischen Zufälligem und Notwendigem, in irgendwelchem Maße auch die Willensentscheidung einen mitbestimmenden Einfluß; als „Wesen“ bezeichnen wir das, was wir mit allen denkbaren Mitteln, rationalen wie emotionalen, als die eigentlich wirksame Macht und Richtkraft eines Erscheinungszusammenhangs erfassen; das kritisch-normative Verfahren, ohne das weder Philosophie noch systematische Theologie, weder Religionsphilosophie noch Glaubenslehre möglich ist (§ 2, 2), kommt hier auf seine Höhe. So ist der Wesensbegriff nicht Allgemein-, sondern Ideal- oder Normbegriff; das „Wesen der Religion“ will nicht nur den gemeinsamen Inhalt aller empirischen Religion darstellen, sondern Maßstab für ihre Beurteilung sein und durch die Bestimmung des Notwendigen ihre Fortbildung in die rechten Bahnen leiten; es ist mitbedingt dadurch, daß wir das Christentum, und zwar in seiner evangelischen Deutung, als die Weltreligion bestimmen, und weiter dadurch, daß wir die Religion gut christlich als innerste Seele oder heimliche Herrscherin des gesamten geistigen Lebens, vor allem verbunden mit dem Sittlichen, erleben.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, genügen die üblichen Formulierungen des Wesens nicht. Sie bleiben entweder zu psychologisch und formal, oder, wo sie inhaltlich normieren, erschöpfen sie zu wenig die Tiefen und den Umfang der Religion (§ 7, 2; 28, 1; 30, 3. 4). Ebenso ungenügend wäre es, als Normbegriff der Religion den „Glauben“ zu verwenden, in dem das evangelische Christentum sein Wesen zusammenfaßt; dieser rein religiös orientierte Begriff gibt wenig Handhaben zur Beantwortung der Fragen, die im Zusammenhang der Weltanschauung erwachsen. Wir gehen am besten von dem oben (§ 28, 1) aufgezeigten Allgemeinbegriff aus: die Religion das Erlebnis des Heiligen. Wollen wir von da aus eine normative Formel erhalten, dann muß zunächst unsre christliche Erkenntnis beide Bestandteile des Allgemeinbegriffs, sowohl das Erleben wie das heilige schärfer bestimmen. Es genügt daher auch nicht, mit Troeltsch die Religion als

¹⁾ J. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, 2. Aufl. 1888; gegen ihn Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, 1889. Aus der Gegenwart vgl. Troeltsch, Was heißt Wesen des Christentums? Chr. Welt 1903 und Ges. Schriften, 2. Bd.; ferner Wobbermins Bemühungen um eine transzendental-psychologische Methode (s. § 4, 3), sowie den Streit über Schleiermachers religionsphilosophische Methode zwischen Süskind und Wehrung (besonders deutlich in den beiden Aufsätzen in „Religion und Geisteskultur“ 1914, die auf ihre Bücher zurückweisen).

„Gefühl der Gegenwart Gottes“ zu bezeichnen. Wir müssen in der Wesensformel über Begriffe wie „Erleben“ und „Gefühl“ als eigentliche Leitbegriffe hinaus; denn sie sind zu vieldeutig, bringen das Offenbarungs- und Schöpfungsmoment, damit auch die „objektive“ Seite, den universalen Geltungsanspruch der Religion nicht voll genug zur Geltung und bieten deshalb keine genügende Waffe gegen illusionistische Deutungen (s. Feuerbach, § 7, 2). An diesem Punkte hilft A. Drews als Epigone des spekulativen Idealismus vorwärts, indem er Gott selbst als die in der Religion wirksame Macht versteht; nur daß er seiner Einsicht sofort eine falsche Wendung gibt; Religion ist ihm gut intellektualistisch und in undurchführbarer Identifizierung des menschlichen Bewußtseins mit dem göttlichen „das Selbst-Bewußtsein Gottes“.¹⁾ Wir brauchen einen Begriff, der das volle universale Leben der Religion ausdrückt und das spannungsreiche Gotterleben nicht zum Bewußtsein der Gottheit verflacht. Wir sagen daher besser: Religion ist in ihrem tiefsten Wesen die Selbstvergegenwärtigung Gottes im menschlichen Erleben. Dieser Satz vermag all das aufzunehmen, was bisher über die Religion gesagt worden ist. Er gibt dem Heiligen im Gottesbegriff einen bestimmten Inhalt, hält den Erlebnischarakter, also den empirisch-psychologischen Zusammenhang einschl. seiner Spannung zwischen Gott und Mensch aufrecht und deutet doch das Erlebnis so, daß sein metaphysischer Sinn und sein Geltungsanspruch klar wird. Nur fehlt noch ein Hinweis auf die geschichtlich zusammenhängende Mannigfaltigkeit der Religionen und eine Kennzeichnung des Verhältnisses der Religion zu dem religiösen Gehalt der übrigen Geistesfunktionen. Wir werden beides am besten durch Beiworte geben: Religion ist die geschichtliche spezifische Selbstvergegenwärtigung Gottes im menschlichen Erleben. Damit ist der Religion die zentrale Stellung gegenüber dem logischen, ästhetischen, sittlichen Geiste zugesprochen, in dem es sich nur um eine allgemeinere Bekundung der göttlichen Wesensspuren handelt; innerhalb der Religion aber wird die führende Bedeutung der prophetischen und die endgiltige der christlichen Frömmigkeit angedeutet.

Die metaphysische Wendung der Wesensformel macht den Versuch von Troeltsch für uns entbehrlich, den Geltungsanspruch der Religion durch ihre Zurückführung auf ein besonderes a priori zu erhärten, das durch seine zentrale Stellung den aprioris der Logik, Ästhetik und Ethik eine Art metaphysisches Rückgrat verleiht. Troeltsch lehnt sich dabei an den Kantischen Gebrauch des Begriffes an. Kant hatte ihn auf erkenntnistheoretischem Gebiet gewonnen, in dem Sinne, daß er die formalen Bestandteile alles Erkennens als ursprünglich und unabhängig von aller Erfahrung in der Vernunft begründet bezeichnet, die Möglichkeit der Erfahrung, den synthetischen, allgemeingiltigen Charakter des Denkens aus der Vernunft selbst ableitet. Gewiß legte Kant auch die Anwendung des a priori auf die Gebiete der praktischen Vernunft nahe; aber überwiegend bleibt die Beziehung auf Logik und Welterkennen. Darum birgt der Begriff für alle alo-

¹⁾ Drews, Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes, 1906.

gischen Gebiete eine große Gefahr. Vor allem muß er in der Religion mißverstanden werden. Denn er bedroht sie nicht nur mit Rationalisierung, sondern mit restloser Einordnung in das System der Vernunft, d. h. Lähmung ihrer schlechthinnigen Übrationalität, ihres Gnaden- und ihres geschichtlichen Charakters; das prophetische, vollends das christliche Gott-erleben läßt sich nicht als bloße Verwirklichung eines a priori, als Entfaltung einer schöpferischen synthetischen Vernunftkraft verstehen. Will man dem Christentum, überhaupt der Religion gerecht werden und doch den Begriff des a priori gebrauchen, so müßte man ihn anders deuten, etwa im Sinne der religiösen Anlage (so in dem überwiegend psychologisch orientierten Neufriesianismus Ottos). Das aber würde uns in die Zusammenhänge des bloßen Allgemeinbegriffs zurückwerfen, überdies in philosophische Kämpfe verstricken und damit auf ein Gebiet hinüberführen, auf dem die Glaubenslehre zwar wertvolle Anregungen geben, aber nicht die Herrschaft beanspruchen kann. Auch darin liegt eine Schwierigkeit des a priori für die Religion, daß es nur die Selbständigkeit des religiösen Gebiets andeutet, nicht aber ihre Universalität; die Eigenart der Religion besteht gerade darin, daß sie sowohl einen eigenen Lebensbereich gestaltet und in kirchlichen Formen verfestigt, wie andererseits das gesamte Leben innerlich durchdringt; das kann durch ein a priori neben andern niemals gekennzeichnet werden. So verzichten wir am besten auf den ebenso gefährlichen wie unzureichenden und unnötigen Begriff.¹⁾

4. Der christliche Idealismus (Gottesbeweise). Nach alledem ist der christliche Glaube, ist überhaupt die lebendige Religion nicht nur der Verbindung mit dem Idealismus zugänglich, sondern sie gewinnt erst mit Hilfe der idealistischen Selbstbesinnung des Geistes die Deutung der geistigen Tatsachen, deren sie für ihre Weltanschauung bedarf. Wenn trotzdem einzelne theologische Strömungen einen Gegensatz zwischen Idealismus und Christentum behaupten,²⁾ so erklärt sich das (abgesehen von der allzu wohlfeilen

¹⁾ Das Streben, die Geltung der Religion im Rahmen des allgemeinen Geisteslebens durch einen philosophischen Begriff zu bezeichnen, hat im Zusammenhang der philosophischen Gesamtbewegung (und der Apologetik) einen guten Sinn; vielleicht gelingt es bei fortschreitender Vertiefung der Philosophie einen Begriff dafür zu finden, der nicht zugleich ein Prokrustesbett für die wirkliche Religion bedeutet; auf dem Wege dahin hat auch das a priori sein hohes Verdienst. Allein das kann uns hier nicht beschäftigen. Die Glaubenslehre will vielmehr mit ihren Mitteln zeigen, daß es im Wesen der Religion liegt, selbst der höchste Maßstab zu sein, ihr besonderes Gesetz zu haben und doch im letzten Grunde auch alles übrige Geistesleben zu tragen. Das muß schon in der Wesensformel zum Ausdruck kommen; die Heranziehung des Apriori ist dafür durchaus entbehrlich, also eine Gefahr. — Aus der Literatur über das a priori vergl. außer allgemeinen religionsphilosophischen Arbeiten: Sch. Traub, Zur Frage des rel. Apriori, Ztschr. f. Th. u. Kirche 1914; Spieß u. Troeltsch, Das rel. Apriori, Rel. u. Geisteskultur 1909 (auch Tr., Ges. Schriften, 2. Bd.); Bornhausen, Das rel. Apriori bei Troeltsch u. Otto, Ztschr. f. Phil. u. phil. Kritik 1910; Kalweit, Das rel. A., Th. Studien u. Krit. 1908; Dunkmann, Das rel. A. u. die Geschichte, 1910; Mundle, Das rel. A. in der R. Ph. Troeltschs, ebenda 1916; Jelske, das rel. A., 1917; Köhler, Das rel. A., 1920 (Diss.).

²⁾ Vgl. etwa Dunkmann, Idealismus oder Christentum? Die Entscheidungsfrage der Gegenwart, 1914.

Apologelik, s. § 29, 2 Schluß) aus einer gefährlich-einseitigen Auffassung des Idealismus. Man sieht in ihm dann lediglich die Betonung der geistigen Aktivität, der Selbstgewißheit und Selbstbestimmung der Vernunft, d. h. den Gegensatz zum Gnaden- und Erlösungsbewußtsein; manchen erscheint er gar als bloße Weiterbildung, als moderne umfassende Ausgestaltung des Pharisäismus oder Pelagianismus. Diese Auffassung des Idealismus aber ist falsch. Recht verstanden führt er überall auf Übrationales, auf das Erlebnis des Unbedingten, auf das Verständnis der Freiheit als der inneren Selbständigkeit, die in der bedingungslosen Hingabe an unbedingte Zwecke und Werte erwächst; er erweist sich demnach als wahlverwandt mit dem christlichen Glauben. Was wir ablehnen müssen, ist nur der Versuch dieses Idealismus, aus seiner bloßen eigenen Kraft heraus eine Weltanschauung zu schaffen. Will er selbstgenügsam das letzte Wort behalten und so die Religion ersetzen oder auf bloßes begleitendes Gefühl beschränken (vgl. § 30, 4), dann treten gerade jene wichtigen religiösen Züge zurück; der letzte Sinn des Idealismus wird dann allerdings die Selbstgesetzlichkeit und synthetische Kraft der Vernunft, — d. h. der Verzicht auf eine auch den gegebenen Stoff erfassende und die Vernunft mit den ursprünglichen Tiefen alles Lebendigen verbindende Weltanschauung. Der Idealismus wird fruchtbarer Mitträger der Weltanschauung und befriedigt den suchenden Geist erst dann, wenn er über sich selbst hinausführt zur Religion — wie umgekehrt die Religion ihre Durchdringung des geistigen Lebens nicht leisten, ihren Universalismus nicht verwirklichen kann ohne Verbindung mit einer idealistischen Selbstdeutung des Geistes. So ist der christliche Idealismus das Ergebnis, zu dem die Philosophie und die Religion gleichmäßig führen.¹⁾

Den Zusammenhang, der hier waltet, hat man schon früh geahnt, aber in Formen ausgedrückt, die dem damals herrschenden intellektualistischen Dogmatismus entsprachen: in gewissen Gottesbeweisen. Zunächst kommt der ontologische Gottesbeweis in Betracht, den Anselm genauer ausgebildet hat. Er schließt aus dem Begriff des höchsten Wesens, daß dieses alle Vollkommenheiten, also auch die Existenz haben muß. Kant hat gezeigt, daß dieser Schluß unmöglich ist. Allein damit fällt nicht der gesamte Gehalt des ontologischen Gottesbeweises dahin. Er vertritt in zeitgeschichtlich bedingter scholastischer Form die Gewißheit, daß unser Denken, indem es Gott als die Wirklichkeit aller Vollkommenheiten denkt, seine überlogische schöpferische Kraft und seinen inneren Anteil an der Religion bezeugt. Gewiß kann in dieser Verbindung die Vernunft nicht mehr die Führung haben und daher nichts beweisen. Aber sie wird, indem sie die Gedanken der Religion, vor allem den Gottesgedanken, formen oder doch anwenden und so das religiöse Bewußtsein bilden hilft, selbst eine lebendige Urkunde für die führende Macht der religiösen Wirklichkeit. Sie zeigt deren

¹⁾ Es spiegelt sich vorläufig mehr in der Religionsphilosophie als in der Glaubenslehre, muß aber auch in dieser zur Geltung kommen. — Vgl. neuerdings Joh. Wendland, Die Stellung der Religion im Geistesleben. Skizze einer Religionsphilosophie, 1920.

schlechthinnige Überlegenheit, indem sie sich von ihr ergreifen und über ihre bloße Verbindung mit dem Umkreis der Welt hinausheben läßt.

Ebenso weist der „moralische Gottesbeweis“ auf einen tiefen Inhalt hin. Er hat vor allem zwei Formen. Die einfachere Form, die innerhalb des Protestantismus schon von Calvin, Melancthon u. a. vertreten wurde, schließt von dem Walten des Sittengesetzes, da es aus der Natur nicht erklärbar ist, auf Gott als seinen Urheber. Der Schluß ist richtig; nur ist er wiederum, weil die Grenzen der kontrollierbaren Erfahrung überfliegend, nicht Beweis; und außerdem führt er nicht zu dem weltbeherrschenden Gott der Religion. Dagegen versucht die vor allem von Kant ausgebildete jüngere Form des moralischen Beweises den vollen Gottesgedanken zu erreichen. Er geht von der Notwendigkeit einer Korrelation zwischen Tugend und Glückseligkeit im höchsten Gute aus. Der Mensch weiß sich zum Streben nach diesem höchsten Gute unbedingt verpflichtet, also muß seine Erreichung an sich möglich sein; da er es auf Erden tatsächlich nicht erreichen kann, muß er ein höchstes, Geist und Natur beherrschendes Wesen postulieren, das in einem nachirdischen Leben den Ausgleich der Tugend mit der Glückseligkeit herbeiführt (s. oben S. 118). Durch seine rationalistische Beweistendenz erhält dieser Gedankengang einen eudämonistischen Schein; sobald man sie abstreift und das innere Motiv zu erfassen sucht, fällt dieser Schein dahin. Tatsächlich handelt es sich mehr um den Gedanken, daß allein die Religion durch ihr Gotterleben den inneren Zusammenhang der natürlichen und der geistig-sittlichen Entwicklung rettet oder herstellt, den die Sittlichkeit unrettbar zu vernichten scheint. Daß dieses Motiv in dem „Beweis“ treibend ist, zeigt der besondere Gedanke, den Kant an anderer Stelle durchführt: daraus, daß die Natur trotz den Hemmungen, die sie überall dem Menschen bereitet, doch die Erfüllung des Sittengesetzes nicht unmöglich macht, sondern im Gegenteil befördert, geht das Walten eines moralischen Wesens als Welturhebers hervor. Es handelt sich auch hier um das Erlebnis des einen Gottes, der als die „Macht über alles“ Natur und geistig-sittliches Leben durchwaltet. Nur muß auch hier das Schema des Beweises fallen; Beweis will Allgemeingültigkeit und Herrschaft der ratio; alle die genannten Gedanken aber überwinden gerade den Rationalismus; sie gelten gerade darum nur im engeren Kreise, nämlich da, wo zugleich die unbedingte Forderung des Sittengesetzes und die positive Bedeutung der menschlichen Naturverflechtung zum Bewußtsein kommt, ja wo beides sich im religiösen Erleben verbindet.

Ähnliche Gedanken ließen sich auch von dem ästhetischen Gebiet ableiten, wiederum gültig nur für solche, die in dem inneren unbedingten Zwang künstlerischen Bildens und in den ästhetischen Werten irgendwie eine Spur des Göttlichen erkennen. Auch hier wird Gott erlebt einerseits als der Quell alles ästhetischen Schaffens, etwa als der unbedingte Künstler, andererseits als die Macht, die das ästhetische Bilden und die Natur aufeinander abstimmt, also die Natur zum Mittel und zur Grundlage des Ästhetischen, das Ästhetische zu einer Art Naturverklärung macht. Daß kein „ästhetischer Gottesbeweis“ entstanden ist, erklärt sich teils aus dem

späten Einsetzen der ästhetischen Selbstbesinnung, teils daraus, daß hier die Erlebnisgrundlage und die Unmöglichkeit zwingender Allgemeingültigkeit von vornherein klar war. Wir aber sind genötigt, den christlichen Idealismus auch nach dieser Seite abzurunden.

So gewinnen auch diese Gottesbeweise (vgl. schon § 28,1 und später 34,3) durch die Abstreifung des Beweischarakters ihren rechten Sinn. Sie zeigen noch einmal unter einem besonderen Gesichtspunkt, daß die Religion, daß auch der christliche Gottesgedanke keineswegs einsam im geistigen Leben steht, sondern unwillkürlich den organischen Zusammenhang mit dem logischen, ästhetischen, sittlichen Geiste findet, den wir erwarten müssen. Sie weisen damit auch ein unentwickeltes oder einseitig entwickeltes Gotterleben auf die unendliche Fülle von Möglichkeiten hin, die ihm in der engen wechselseitigen Befruchtung von Religion und allgemeinem Geistesleben vorbehalten sind.

C. Das Weltganze

§ 32. Das Problem der Natur

1. Der Naturbegriff. In der Religionsgeschichte und im allgemeinen Geistesleben haben wir gleichsam die inneren Kreise dessen betrachtet, was der Glaube Welt zu nennen pflegt. Es bleibt, wenn wir zum Weltganzen kommen wollen, der äußere Kreis, der jene inneren auf allen Seiten umflutet: die Natur tritt jetzt notwendig in den Umkreis des religiösen Erlebens und Denkens.

Aber ehe wir das genauer verfolgen, müssen wir Klarheit suchen über den Begriff der Natur, wie er sich außerhalb der Religion gestaltet. Das ist insofern schwer, als er überaus mannigfaltig gebraucht wird. Denn jede besondere Geistesfunktion hat eine besondere, ihrem Wesen entsprechende Stellung zur Natur; und außerdem enthält die jeweilige Selbsteinschätzung der geschichtlich gewordenen Kultur eine bestimmte Auffassung der Natur.

Am einflußreichsten ist der wissenschaftliche Gebrauch des Wortes. Er hat nach langer Unklarheit durch die kritische Erkenntnistheorie seine heutige Bestimmtheit erhalten; und zwar spaltet er sich nach zwei Seiten. Einerseits versteht man unter Natur das Sinnlich-Wahrnehmbare, also den Stoff der Forschung; andererseits und vor allem das wissenschaftliche Ergebnis, nämlich die Ordnung des Gegebenen zum gesetzmäßig verknüpften Zusammenhang der Erscheinungen, fast identisch mit dem Weltbild, also eine Tat des Geistes. Beide Bedeutungen sind zunächst völlig wertfrei, ohne Vorzeichen; doch ergibt sich bei der ersten der Nebensinn des Gestaltlos-Chaotischen, bei der zweiten der des abstrakten Mechanismus und der zwingenden Notwendigkeit.¹⁾

¹⁾ Auf wissenschaftlichem Gebiet besteht also eine Korrespondenz zwischen „Natur“ und „Wirklichkeit“ (vgl. § 30).

Anders auf dem ästhetischen und auf dem sittlichen Gebiet. Hier wird das Ergebnis der geistigen Arbeit scharf von der Natur als dem Gegebenen unterschieden; freilich so, daß dafür die Natur ein wertbestimmendes Vorzeichen erhält. So bedeutet die Natur für den ästhetisch Eingestellten eine Quelle des Schönen und Erhabenen, aber auch das Echte und Ursprüngliche, daher den Jungbrunnen alles künstlerischen Schaffens. Sucht demnach das Ästhetische immerhin einen engen Bund mit der Natur, so kommt das Sittliche erst ganz zu sich selbst, indem es sich von der Natur und allen naturhaft-eudämonistischen Gesichtspunkten befreit; in diesem Zusammenhang wird die Natur das Wertlose, ja sofern sie das menschliche Handeln bestimmen will, das Wertwidrige.

Nach alledem ist die Stellung des Geistes zur Natur keineswegs in sich gleichartig (trotz § 31, 1). Sobald das wissenschaftliche Weltbild und das Ästhetische in den Vordergrund treten, wächst die Bedeutung der Natur, während das Überwiegen des Sittlichen den Gegensatz in voller Stärke hervortreten läßt. Erst recht ist dann das Verhältnis der Kultur zur Natur verschieden. Je reiner geistig-sittlich die Kultur ist, desto mehr wird sie zur inneren Beherrschung der Natur; je mehr sie intellektualistisch oder technisch-wirtschaftlich wird und höchstens im Ästhetischen eine innere Erhöhung sucht, die sich dann oft genug in lächerliche Künstelei verirrt, desto leichter sinkt sie zu einer besonderen Stufe der Natur herab. Im ersten Fall wird die Natur der bloße stoffgebende Hinter- und Untergrund der Kultur, im zweiten der Maßstab oder die schöpferische Kraft aller geschichtlichen und kulturellen Entwicklung.¹⁾ Oft genug mischen sich auch die Motive — so wenn die bildungsstolze, in gewissem Sinn naturverachtende Aufklärung doch das „natürliche“ Gesetz, überhaupt die „natürliche“ Vernunft weit über die positiven geschichtlichen Gestaltungen erhob.

Die Folge der Verschiedenheit, die den Gebrauch des Naturbegriffs kennzeichnet, ist die große Schwierigkeit einer klaren, eindeutigen Naturanschauung. Mag das Naturbild noch so einheitlich gelingen, die Naturanschauung wird im Kampf der geistigen Funktionen hin und hergerissen. Eine klare einheitliche Auffassung wird erst dadurch möglich, daß die Bedeutung der verschiedenen Geistesfunktionen für die Weltanschauung festgestellt (s. schon S. 287) und so der besondere Naturbegriff einer jeden an seinem Ort gewürdigt wird. Eine solche kritische Vereinheitlichung kann nur geleistet werden durch die zentrale Geistesfunktion, durch die Religion.

2. Die christliche Naturanschauung in der Vergangenheit. Als das Christentum seine Gedanken zu entwickeln begann, war der Naturbegriff noch überaus unklar. Die philosophische Selbstbesinnung war noch nicht genug gefördert, um seine verschiedenen Seiten scharf erfassen, geschweige sie einheitlich zu einem Ganzen verbinden zu können. Die Unklarheit der allgemeinen Naturanschauung wirkte um so stärker auf die christliche herüber, als diese schon an sich sehr große Schwierigkeiten in sich trug.

¹⁾ Vgl. die alte Forderung *secundum naturam* zu leben, oder Rousseaus Preischrift; auch gewisse gegenwärtige Strömungen der Lebensphilosophie (s. § 34, 1), der Jugendbewegung u. a. zielen nach derselben Richtung.

Wie gegenüber der Welt im allgemeinen (§ 25, 1), so wird sie gegenüber der Natur im besonderen von zwei verschiedenen Tendenzen geleitet. Auf der einen Seite steht der monotheistische Schöpfungsgedanke, in seiner Anwendung auf die verschiedenen Gebiete der Natur beständig durch die Einflüsse des Alten Testaments verstärkt, auf der andern die Erfahrung der Christenheit mit der naturhaft bestimmten Welt und der eigenen Sünde;¹⁾ dort gab die ästhetische Freude an der Natur, hier der ebenso weitverbreitete Pessimismus und Dämonismus zeitgeschichtliche Hilfe.

Es war eine Großtat des werdenden Katholizismus, daß er in diesem Widerstreit weder der optimistisch-monistischen Verflachung des eigenen Erlebens noch dem pessimistischen Dualismus anheimfiel. Freilich zahlte er einen hohen Preis für diese Erhaltung der im christlichen Grund-erlebnis liegenden Spannung;²⁾ er rückte die ur- und endzeitliche Katastrophe mehr in den Vordergrund, als es dem lebendigen Glauben entspricht, und errichtete auf diesen beiden Säulen ein ganzes mythologisches Gebäude. Die Natur wurde weiter als gottgeschaffen verstanden, aber in vollem Sinn doch nur für die Zeiten des Urstands und wieder der letzten Vollendung des Erlösungswerkes. Und auch dieser Vollsinn bedeutete religiös keinen positiven inneren Zusammenhang mit dem Gnadenwirken Gottes, sondern nur die Empfänglichkeit, die Offenheit für das übernatürliche göttliche Wirken, das sich als Gnade vollzieht; die Gnade wird hier eine feinere Art Natur, die als höhere Stufe äußerlich wunderbar der Natur vorgeordnet oder aufgesetzt ist, ein *donum superadditum* (s. oben § 15, 1). Im Sündenfall fällt auch dies *donum* dahin und wird die Natur nach gewissen Seiten verderbt, die Erbsünde aber gibt zeugungsmäßig, durch die Konkupiszenz vermittelt, diesem Zustand die Herrschaft über die Menschheit, bis die besondere göttliche Offenbarung und das kirchlich-sakramentale System der wunderhaften Gnadenzuführung das *donum superadditum* und den ursprünglichen gottgewollten Zustand der Natur zu erneuern beginnt. Für die gegenwärtige Welt kommt also nur eine verderbte Natur³⁾ in Betracht, und zwar erscheint das sexuelle Gebiet als die eigentliche Heimat dieses Verderbens. Damit rückt der Katholizismus auch in der Theorie, ganz abgesehen von dem volkstümlichen Dämonenglauben, dicht an die Grenze des Dualismus. Das Gute, das immer in der Natur geblieben ist und im natürlichen Sittengesetz auch für die Geschichte der Menschheit wichtig wird, kommt doch zu seiner rechten und vollen Bedeutung erst dann, wenn die Natur durch Exorzisation und Askese gebändigt, durch sakramentale Weihen verklärt und in den Gehorsam der Kirche gestellt wird;⁴⁾ dann freilich verschwindet der

¹⁾ Vgl. den (infolge hellenistischer Einflüsse) fast dualistisch gewendeten Gegensatz von Fleisch und Geist bei Paulus.

²⁾ Vgl. etwa die Bekenntnisse Augustins VIII, 17–26.

³⁾ Augustin: *natura vitiosa*. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte 4. Aufl. III 211.

⁴⁾ So wird dogmatisch jene Stimmung unterbaut, die Harnack, Dogmengeschichte 4. Aufl. III 338f. beschreibt: „Welch' eine Romantik der Stimmung erfüllte jene Gemüter, die in einer einzigen Betrachtung die Natur und all das sinn-

Gegensatz von Natur und Gnade, ihre gegenseitige Bezogenheit in dem göttlich geordneten Stufensystem tritt wieder in Kraft.

Diese katholische Naturanschauung wird in der Reformation zerbrochen. Die Gnade orientiert sich nicht mehr an dem Gegensatze zur Natur, sondern an dem zur Sünde, wird persönliche Gesinnung; damit sinkt das äußerlich geordnete Stufensystem dahin, das Verhältnis der Natur zu Gott bedarf einer neuen Fassung. Gewiß verschärft die starke Orientierung am Sünden-, d. h. am sittlichen Erlebnis auf der einen Seite die Spannung gegenüber der Natur; aber anderseits wird nun auch eine innigere Verbindung der Natur mit Gott ermöglicht; und diese Möglichkeit beginnt sich trotz der starken eschatologischen Einstellung sofort zu verwirklichen, vor allem in der religiösen Würdigung der natürlichen Lebensordnungen und der Abweisung der Asketik, Verdienstseligkeit, kirchlichen Vermittlung.¹⁾ Die Natur ist nicht eine letzte, entfernte Stufe der göttlichen Welterschöpfung, unterhalb der reinen Geisterwelt, sondern sie zeugt unmittelbar von dem Willen Gottes, ist der schöpferische Untergrund auch für alle höheren Werte, die Gottes Wirken in der Welt entwickelt. Sobald der Mensch durch die Erlösung wieder die rechte, seit dem Sündenfall verlorene Stellung zu Gott, d. h. den Glauben hat, weiß er sich in der Natur als dem Hause des Vaters, erkennt er den höchsten Gottesdienst in der Erfüllung der natürlichen Lebensformen und Pflichten mit der Liebe, die Gott in ihm entzündet.

Freilich hat der Altprotestantismus aus dieser neuen Einstellung noch nicht die Folgerungen für die Naturanschauung gezogen. Die weitgehende Übernahme des katholischen Dogmas und der biblischen Weltgleichgiltigkeit; außerdem das Vorwiegen der sittlichen vor der ästhetischen und wissenschaftlichen Naturbetrachtung, sowie die ganze Lage der Zeit ließen ihm die Notwendigkeit einer Wandlung nicht recht zum Bewußtsein kommen. Naturgefühl und Naturwissenschaft, Dichtung und Philosophie mußten den Naturbegriff erst in den Vordergrund des allgemeinen Bewußtseins rücken, ehe der Glaube sich veranlaßt sah, seinerseits die religiöse Stellung zur Natur grundsätzlich neu zu erfassen. Auch hier sind Herder und Schleiermacher die Führer der Theologie geworden.

3. Die evangelische Wertung der Natur. Da der evangelische Christ Gott in der Wirklichkeit erlebt, so liegt im Glauben grundsätzlich eine

liche Leben als Teufelszauberei erkannten und es zugleich, von der Kirche korrigiert und beleuchtet, als die Abschattung der jenseitigen Welt kontemplierten! Was waren das für Menschen, die die Welt und das fröhliche Leben flohen und dann alle irdischen Güter, Minnedienst, Kampf und Sieg, Wagen und Erwerben, Feste und sinnlichen Genuß aus der Hand der Kirche zurückerhielten! Freilich — eine kleine Drehung am Kaleidoskop, und alle diese Güter stürzen zusammen: es gilt zu fasten und zu büßen; aber wiederum eine kleine Drehung, und es ist alles wieder da, was die Welt zu bieten vermag, aber verklärt vom Lichte der Kirche und des Jenseits.“

¹⁾ Dafür ist die Darstellung Troeltschs, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, besonders lehrreich — gerade weil er anderseits den Abstand der Reformation von unserer modernen Frömmigkeit so stark betont; vgl. S. 442 ff.

positive Wertung der Natur beschlossen. So stark der Eindruck der Vergänglichkeit, überhaupt der Nichtigkeit ist, er bleibt doch nur die eine Seite des Erlebnisses, das wir im Weltbegriff, im Schöpfungs- und Erhaltungsgedanken beschreiben (§ 11, 2; 25, 1). Freilich wird gerade an diesem Punkte klar, daß unser religiöses Wirklichkeitserleben doch erhebliche Verwickelungen und Schwierigkeiten einschließt. Das allgemeine Vertrauen, daß der Gott, den wir aus seiner geschichtlich-geistigen Offenbarung kennen, uns auch in der Natur begegnet, genügt nicht für eine genauere religiöse Natur- und Weltanschauung. Und die Naivität, mit der einerseits die Aufklärung, andererseits eine halb-ästhetische Naturschwärmerei den Gott des Christentums unmittelbar in der Natur zu finden glaubte, hält der Kritik nicht stand.

Die Schwierigkeit beginnt schon damit, daß die Religion der Natur niemals für sich allein gegenüber steht, sondern stets in Verbindung mit einer der andern Geistesfunktionen. Daher vollzieht auch die religiöse Naturbetrachtung sich nicht isoliert, nicht im luftleeren Raum, sondern sie verschlingt sich irgendwie mit der wissenschaftlichen, ästhetischen, sittlichen, allgemein-kulturellen Naturbetrachtung (s. oben Nr. 1) und wird daher auch von diesen beeinflusst.

Die Einflüsse der wissenschaftlichen, ästhetischen und kulturellen Betrachtung laufen nach derselben Richtung. Indem diese Betrachtung die Natur als streng gesetzmäßige umfassende Ordnung des Sinnlich-Wahrnehmbaren, als Jungbrunnen ästhetischen Empfindens und Schaffens, als tragenden Grund der Kultur erweist, scheint sie ihr unmittelbare religiöse Bedeutung zu verleihen. Die Zielstrebigkeit, der ebenso vielseitige wie tiefe Gefühls-eindruck und die Kulturkraft der Natur scheinen direkt von Gottes Nähe zu zeugen. Wo das wissenschaftliche, ästhetische und kulturelle Interesse sich in besonderem Maße verbinden, so von der Aufklärung bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrh., da versucht man deshalb gern, das religiöse Leben auf die Natur zu begründen.

Alein jede genauere Prüfung zeigt die Zwiespältigkeit der wissenschaftlichen und ästhetischen wie der kulturellen (s. oben S. 294) Naturbetrachtung. Insbesondere verstärkt das wissenschaftliche Naturbild auch den unwillkürlichen Eindruck des fremden, dunklen Charakters der Natur; die brutale Härte des Naturprozesses gegenüber dem Lebensanspruch des Individuellen, die mechanische Notwendigkeit, die starre Gesetzmäßigkeit, die Unendlichkeit im Großen wie im Kleinen, die eigentümliche Verwobenheit von Tod und Leben, das alles sind Züge, die dem Frommen immer aufs neue zur Offenbarung der unnahbaren göttlichen Heiligkeit werden. Auch die Schönheit und Erhabenheit der Natur stimmt zu diesem Erlebnis; denn sie spricht zwar von der Herrlichkeit Gottes, oft sogar in bezaubernden Tönen, aber, da sie alles Brutale und Unverständliche ihrem Bilde als notwendigen Schatten mit einfügt, für jedes scharfe Ohr ebenfalls von einer fernen, fremden Herrlichkeit; das Lockende des göttlichen Geheimnisses, das dabei hervortritt,¹⁾ verbindet doch nicht ohne weiteres

¹⁾ Vgl. Ottos Nebeneinanderstellung des *mysterium fascinosum* und *tremendum* (Das Heilige).

mit Gott, sondern läßt den Abstand desto schmerzlicher empfinden. Es ist eine wehmütige, zugleich das Herz zerreißende Wonne, die wir vor dem Gotte der Natur erleben.¹⁾ Darüber konnte man sich solange täuschen, als man in sentimentaler Naturschwärmerei oder einer optimistischen Betrachtung des Naturprozesses hängen blieb; erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat man allmählich die Natur mit voller Schärfe und mit unbestechlicher Wahrhaftigkeit zu sehen gelernt; und der Weltkrieg mit seinen Folgen hat dieses Bild für die Naturseite der menschlichen Kultur vervollständigt.

Sind aber die wissenschaftliche, die ästhetische, die kulturelle Naturbetrachtung in sich zwiespältig, so erhält damit das Ergebnis der grundsätzlichen Erörterung (S. 287) seine praktische Bestätigung: erst das sittliche Gebiet gibt wie der Welt- so der Natur-Anschauung festere Züge. Die sittliche Einstellung nun rückt den Gegensatz des Geistes zur Natur in den Vordergrund. Im sittlichen Leben erfahren wir die verhängnisvolle Macht der Natur über unser Wollen und Handeln; sie droht das Dasein auch des Menschen zu einem bloßen Kampf um Selbstbehauptung und Fortpflanzung, um Macht und Besitz herabzuwürdigen. Der Drang dazu ist so mächtig, daß er, wie z. B. die religiöse Erotik und das kirchliche Weltbeherrschungsstreben beweisen, zuweilen sogar die Religion in seinen Dienst zwingt. Je mehr nun die Religion den Kampf des Sittlichen wider die Naturverflechtung des Willens zu ihrer eigenen Sache macht, desto stärker empfindet auch sie die Natur als gefährliche Macht. So muß auch das evangelische Christentum als die vollkommen sittliche Religion in erster Linie Naturkritik üben. Ja es scheint zuweilen in pietistischen Kreisen Natur und Sünde gleichzusetzen (s. auch S. 123f.), d. h. einseitiger Naturfeindschaft zu verfallen; und noch neuerdings konnte Ritschl, als er den sittlichen Charakter des Christentums neu betonen mußte, sich überwiegend mit der kritischen Seite der christlichen Naturanschauung begnügen. Allein der lebendige Glaube vollzieht darüber hinaus eine positive Würdigung der Natur. Er weiß nicht nur, daß Jesus die Natur als das Haus des Vaters empfand, sondern er empfindet sie selbst als Transparent des göttlichen Wirkens und als mütterlichen Boden alles Lebens, damit als eng mit seinem eigenen Werden verknüpft. So führt seine Verbindung mit dem sittlichen Geiste und seine verschärfte Naturkritik auch nicht auf dualistische Bahnen. Sie verstärkt vielmehr das Erlebnis der geheimnisvollen Heiligkeit Gottes, das der religiösen Naturbetrachtung im Zusammenhang der wissenschaftlichen, ästhetischen und kulturellen geschenkt wird, zu unentrinnbarer Eindringlichkeit.

Indem es sich aber wesentlich um die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit, nicht um die der göttlichen Nähe handelt, ist schon der große Mangel dieser Naturanschauung gekennzeichnet. Sie greift nicht fruchtbar in die Entfaltung des Menschenwesens hinein, schreitet nicht vom Erlebnis der Offenbarung weiter zu dem der Erlösung und Neuschöpfung des Menschen. Gewiß weisen auch wichtige Züge solcher Naturbetrachtung nach dieser Rich-

¹⁾ Etwas davon wirkt auch bei Paulus Röm 8, 19ff.

tung: die Zieltrebigkeit der Natur, die Hilfe, die sie dem sittlich-religiösen Leben durch Weckung von Kraft und Freude leistet, u. a. Jedoch sie sind für sich allein nicht stark genug, um zur Offenbarung der göttlichen Nähe, damit aber erlösend-schöpferisch zu werden; erst die in der Geschichte gewonnene Erfahrung dieser Nähe, die im Rechtfertigungsglauben (§ 5, 1; 24) liegende Befreiung vom inneren Zwiespalt gibt die Kraft zu einer vollen Würdigung der Natur.

Zwar die Naturkritik bleibt mit dem Kampf um das eigene sittliche Wesen lebendig, aber nur noch als die eine Seite der Sache. Der religiöse Lebensprozeß macht nirgend Halt, er sucht stets das Ganze der Welt, also auch die Natur, seinem Ausbreitungsdrang zu unterwerfen. Und er kann es, nachdem er die Gewißheit der göttlichen Nähe, damit aber auch Kräfte der Erlösung und Neuschöpfung gewonnen hat. Denn nun rücken ihm neben den teleologischen und hilfreichen auch jene dunklen Züge der Brutalität und Starrheit in ein helles Licht, die Fremdheit bildet sich zur Ahnung andersartigen, aber doch verwandten Lebens um; das göttliche Geheimnis bleibt heiliges Geheimnis, aber es wird durchleuchtet von der Erkenntnis des göttlichen Wesens als heilige Liebe. Wer innerlich frei geworden ist von der Natur, der findet überall in ihr, in ihrer strengen Gesetzmäßigkeit, Erhabenheit und bezaubernden Schönheit wie in den von ihr ausgehenden individuellen, sozialen und politischen Lebenshemmungen, Hilfen für die fortgehende Überwindung des alten und das Wachsen des neuen Menschentums. Gerade weil die Natur uns unentrinnbar von allen Seiten umflutet, kann sie auch an diesem Punkte oft vielseitiger und reicher wirken als die an sich so viel stärkere Kraft der Geschichte. Nach alledem ist es töricht, das Christentum naturfeindlich zu nennen. Zwar zeigt es die Haltlosigkeit der naiven religiösen Naturschwärmerei, indem es die Schwierigkeiten und Einseitigkeiten der Naturoffenbarung enthüllt; aber es gibt der Natur die religiöse Bedeutung, die es ihr zunächst zerstören muß, auf höherer Stufe desto besser begründet und reicher zurück.

Es ist eine durchaus innerliche Auseinandersetzung, in der die Gewinnung einer christlichen Naturanschauung verläuft. Im Erlebnis wird die Fremdheit, ja religiös-sittliche Gefährlichkeit der Natur, im Erlebnis auch ihre Vermittlung der göttlichen Nähe uns kund. Der Versuch, den Zusammenhang der Natur mit der Sünde irgendwie in „objektiven“ naturhaften Zuständen oder Vorgängen wie der erbsündlichen Zeugung (*natura vitiosa*) zu verankern, führt nur zur Lähmung der religiösen Selbstkritik (§ 15, 1) und zur Gefahr des Dualismus; jede äußere Objektivierung innerer Vorgänge, die mehr sein will als wirksame Darstellung und dadurch Selbstverstärkung, betrügt diese Vorgänge um ihren wahrhaft objektiven Gehalt. Entsprechend fällt dann die Notwendigkeit dahin, die religiösen Werte der Natur auf „objektivem“ Wege, nämlich negativ durch Exorzismen und asketische Mittel, positiv durch solche der kirchlichen Weihe zu gewinnen; auch sie haben für den evangelischen Glauben nur dann Sinn, wenn sie nichts sein wollen als eindrückliche Darstellung innerer Durchdringung und religiöser Beherrschung der Natur. Vollends

der Gedanke einer objektiven Neuschöpfung der Natur durch Gott am Ende der Tage ist wenigstens in seiner paulinischen Fassung (Röm 8, 19 ff.) bei aller seiner Feinheit und Tiefe so sehr durch den einer objektiven Verderbung der Natur bedingt, daß er ohne diesen die innere Notwendigkeit und damit den Anspruch auf Geltung in der Weltanschauung verliert. Ob Gott bei einer Änderung aller Daseinsbedingungen einen „neuen Himmel und eine neue Erde“, damit auch eine neue Leiblichkeit erschaffen wird, darüber hat ein erlebnisbedingter Glaube kein Urteil; der Christ kann höchstens ahnen und hoffen, daß die vollendete Neuschöpfung des Menschenseins auch für die leibliche Natur und für die ganze Herrschaft des Geistes über die Natur unabsehbare Folgen gewinnen wird (vgl. S. 121 f.).

§ 33. Die Mannigfaltigkeit des göttlichen Weltwirkens

1. Der Entwicklungsgedanke und seine Grenzen. Die Einheit, deren jede Weltanschauung bedarf, versucht man außerhalb der Religion vor allem aus dem Entwicklungsgedanken zu gewinnen. Er soll die verschiedenen Gebiete des Wirklichen, auch Natur und Geist verbinden, ohne sie ihrer besonderen Art zu berauben. Wissenschaft, Philosophie und ästhetische Empfindung zusammen geben dem Bilde der sich entwickelnden Welteinheit soviel Anziehungskraft und so viel scheinbare Fähigkeit der Welterklärung, daß weithin ein schwer zu erschütterndes Dogma¹⁾ entsteht.

Freilich haben wir bereits gesehen (§ 28, 2), daß ein wichtiges Gebiet des Wirklichen, der Zusammenhang der Religionsgeschichte, sich nicht ohne weiteres als Entwicklung erklärt, daß dieser Begriff überhaupt einer genaueren Erörterung bedarf. Man muß dabei eine idealistisch-philosophische und eine naturwissenschaftliche Wurzel unterscheiden.

Die philosophische Wurzel ist älter. Sie taucht bereits in dem Idealismus eines Leibniz empor, versucht in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ das Ganze der Natur und der Geschichte zu umspannen, und erhält dann ihre klassische Gestaltung in den spekulativen Systemen von Schelling und Hegel. Alles ist hier geistig, die wirkende Macht ebenso wie das Ziel; nur die Art der Entwicklung wird verschieden vorgestellt. Meist in ästhetischer Weise als Entfaltung der im Innern vorhandenen Kräfte. Wie in einem Gedicht alles einzelne nur als fortschreitende Verwirklichung eines dichterischen Leitgedankens zu verstehen ist, so ist bei Schelling die Welt einschließlich der Menschengeschichte das „er-

¹⁾ Aus der Fülle der Literatur seien hier solche Werke genannt, die reichen und guten Stoff auch aus der Naturwissenschaft beibringen. Von theologisch-apologetischer Seite vor allem R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, 2. Aufl. 1909; K. Beth, Der Entwicklungsgedanke und das Christentum, 1909; G. Wobbermin, Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft, 3. Aufl. 1911; Titius, Entwicklungslehre, RGG 2, 377–410; von philosophischer Seite etwa E. Becker, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung, 1915, und Naturphilosophie, 1914 (Kultur der Gegenwart III 7, 1), sowie K. Oesterreich, Das Weltbild der Gegenwart, 1920. Von diesen Werken aus wird man leicht auch die wichtigste naturwissenschaftliche Literatur herausfinden können.

staunenswürdigste Drama, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann“, nämlich die fortschreitende Entfaltung des im All wirkenden vernünftigen Sinnes oder der das All belebenden Idee. Anders bei Hegel. Hier tritt an die Stelle des ästhetischen Bandes das logische. Der Dreischritt von der These zur Antithese zur Synthese, die dann wieder These ist, treibt die Entwicklung vorwärts. Aber ästhetisch oder logisch: der tatsächliche Zusammenhang der Vorgänge im einzelnen bleibt dabei so nebensächlich wie die Form und Zusammenstellung der Drucklettern in einer menschlichen Dichtung. In der Regel wird das Verhältnis der Erscheinungen wieder nach Art des Stufenbaus, des architektonischen Systems gedacht, das den einzelnen Arten und Gebieten eine vollkommene Selbständigkeit läßt, mit oder ohne Behauptung besonderer Schöpfungstaten Gottes. Zuweilen freilich, z. B. bei Herder, Goethe und Kant, arbeitet sich auch hier schon statt des StufenSystems oder in Verbindung damit die Idee eines genetischen Zusammenhangs heraus.

Zum eigentlichen Hauptinteresse aber wird dieser erst in der modernen Naturwissenschaft. Hier tritt in den Vordergrund das Streben, gerade das empirische Sosein der einzelnen Erscheinungen in seinem Werden zu erklären, und zwar durch Ableitung aus vorhergehenden Erscheinungen (Deszendenz). Vor allem Darwins Lehre von der Selektion durch den Kampf ums Dasein, von der Zuchtwahl und der Vererbung der erworbenen Eigenschaften schien eine allmähliche Höherbildung der Naturformen durch rein äußerliche Einflüsse unwiderleglich zu machen. Nun ist zwar diese besondere Darwinsche Zuspitzung der Deszendenz-Theorie inzwischen größtenteils überwunden oder doch stark verändert worden, aber das Ergebnis bleibt: man denkt die Einheit der Naturformen durch genetischen Zusammenhang begründet.

Allein diese besondere naturwissenschaftliche Entwicklungslehre hat ihre Schranken. Sie ist zunächst rein biologisch, zeigt also höchstens die Einheit der Lebensformen unter einander. Sie versagt trotz allen Bemühungen in der wichtigeren Frage der Ableitung des Lebens aus dem Toten; wir kennen nur Totes als Erzeugnis des Lebendigen, nicht umgekehrt. Aber auch für die Lebensformen genügt die Entwicklungslehre nur, sofern sie rein naturhaft sind; über die Entstehung eines bestimmten geistigen Gehalts, also auch des Bewußtseins oder des persönlichen Lebens sagt sie nichts. So läßt sie schon im Reiche des natürlichen Daseins Lücken; ein geschlossener Kausalzusammenhang gelingt ihr nicht. Es fragt sich sogar, ob er auf rein biologischem Gebiete, innerhalb der Grenzpunkte, die durch die Entstehung des Lebens und des Bewußtseins gesetzt sind, durchführbar ist.

Immerhin werden wir hier der Naturforschung als der berufenen Instanz durchaus die Leitung überlassen — trotz der Möglichkeit, daß sie durch kommende Entdeckungen widerlegt und sogar über ihre heutigen Methoden hinausgehoben wird. Wo aber die Natur emporragt in das Reich der Geschichte, als wirtschaftlich-soziologische Grundlage des Menschenlebens, da ist geschlossener Kausalzusammenhang keinesfalls mehr möglich. Denn wie geistige Motive schon in die natürlich-leibliche Entwicklung des

Einzelnen wirksam hineingreifen, so tun sie es erst recht bei der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung; wahre Kultur ist die Arbeit daran, die menschliche Gesellschaft aus dem naturhaften Dasein auf die Höhe des Geistes zu erheben und so beständig neue Kräfte in das Gewebe der natürlichen einströmen zu lassen. Will man auch hier von Entwicklung reden, so gewinnt das Wort einen anderen Sinn: andere Gesetze, nämlich die des geistigen Lebens, treten auf; überall muß Rücksicht genommen werden auf das persönliche Moment, vor allem auf die Willensentscheidung; die Art der Kausalität wird eine andere, und der ganze Prozeß gewinnt eine Elastizität, eine Offenheit, die stark von der entweder völligen oder doch überwiegenden Geschlossenheit des Naturzusammenhangs absticht. So erweist die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre sich unfähig, alle Gebiete des Weltganzen zu umspannen.

Und endlich: was sie über den Zusammenhang der Naturformen sagt, das gehört zunächst durchaus in den Bereich des Weltbildes, es ist nicht Weltanschauung (s. § 25, 2). Darum erklärt auch die Entwicklungslehre für sich allein noch nichts; sie nennt im besten Fall die Formel, nach der die Veränderung und die Bildung neuer Arten sich vollzieht, aber sie schweigt über den eigentümlichen Auftrieb, der dabei waltet; sie bekämpft alle Teleologie und kann doch keinen Ersatz dafür bieten. Sie ist daher in großer Verlegenheit gegenüber der Tatsache, daß die neueste Naturphilosophie abermals eine besondere Lebenskraft (Neovitalismus von Driesch u. a.) als Erklärung anzunehmen beginnt. Wer die Schranken der Entwicklungslehre nicht so offen anzuerkennen vermag, sucht sie naiv zu überspringen (s. S. 219). Er bildet etwa mit Haeckel als Grundlage der gesamten Natur einen Substanzbegriff, der den Keim des Lebens schon in sich selbst trägt und daher alle Lebensäußerungen erklären zu können scheint. Oder er stellt mit Ostwald das Gesetz der fortschreitenden Energie-Ersparnis auf und führt damit auf Schleichwegen die verhasste Teleologie wieder ein. So oder ähnlich ermöglicht man sich an diesen Punkten die Umwandlung des wissenschaftlichen Weltbildes in Weltanschauung, ohne sich über die Voraussetzungen und Kräfte einer solchen klar zu werden.

Aus alledem folgt: so wertvoll die Entwicklungslehre auf ihrem Gebiete ist, die Entwicklung bedarf doch stets der Deutung aus anderen, aus überlegenen Motiven. Vermag nun vielleicht die philosophische Fassung der Lehre sie zu geben? Sie umspannt tatsächlich auch das geschichtliche und kulturelle Leben; und indem sie das Geistige dem Natürlichen als die höhere Wirklichkeit vorordnet, gibt sie dem naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken den notwendigen teleologischen, d. h. Weltanschauungseinschlag; sie möchte also das Reich der Natur einer Gesamtanschauung des Weltganzen eingliedern. So scheint allerdings der Glaube hier das Mittel zu finden, das ihm helfen könnte, eine christliche Weltanschauung zu schaffen.

Allein auch da ist Vorsicht notwendig. Verbindet die philosophische Entwicklungslehre tatsächlich die verschiedenen Reiche des Wirklichen zu einem Weltganzen? Das ist schon innerhalb der Geschichte zu bezweifeln, die ihr doch am nächsten liegt. Der Schein des einheitlichen Entwicklungs-

zusammenhangs entsteht hier nur dadurch, daß man die jeweiligen Höchstwerte der Gegenwart, mögen sie von geistiger oder politischer, sozialer und wirtschaftlicher Art sein, absolutiert, die ganze Geschichte unter ihrem Gesichtspunkt betrachtet und so teils auf sie hinführen läßt, teils als wertlos verwirft.¹⁾

Noch weniger vermag eine solche Entwicklungslehre die Kluft zwischen Natur und Geist wirklich zu überbrücken. Sie behauptet lediglich den Zusammenhang, ohne ihn irgendwie erweisen oder auch nur anschaulich machen zu können. Woher nimmt sie im besonderen das Recht, den Gang der Natur aus den Grundsätzen und Zwecken des Geistes heraus zu deuten? Die Naturwissenschaft hat guten Grund, sich dawider zu sträuben, bis das Recht dazu erwiesen ist. Alle Wissenschaft führt mit ihren genauen Ergebnissen nur bis zur Verschiedenheit von Geist und Natur. Die positiven Beziehungen, die sie wie zwischen Leib und Seele, so zwischen Geist und Natur feststellen kann, geben im Grunde doch nichts weiter als den Satz, daß wir nur mit Hilfe des Geistes die Natur erfassen und anderseits den Geist in seinem empirischen Wirken und Inhalt bedingt finden durch die Natur. Das weist auf eine höhere Einheit hin. Aber diese Einheit zu zeigen vermag so wenig die Wissenschaft wie das bloße Selbstbewußtsein des Geistes, das in der Regel die philosophische Entwicklungslehre beherrscht und jene Überordnung des Geistes über die Natur erzeugt. Es ist Sache der Weltanschauung und damit in letzter Linie der Mächte, die in der Entwicklungslehre selbst noch nicht zur Geltung kommen, der Sittlichkeit und vor allem der Religion (§ 34).

2. Die evangelische Deutung der Entwicklung. Obwohl gerade evangelische Christen wie Leibniz und Herder die Entwicklungslehre mächtig gefördert hatten, lehnte das kirchliche Christentum sie lange Zeit als unvereinbar mit der Bibel ab. Tatsächlich widerspricht sie der biblisch-dogmatischen Vorstellung von dem Verlauf des Weltgeschehens, im besondern dem Schöpfungsbericht; keine Kunst der Harmonisierung darf darüber hinwegtäuschen wollen. Wem der Schöpfungsbericht und der aristotelisch-mittelalterliche Stufenbau der Daseinsformen als unverbrüchliches Gesetz erscheinen, der muß den Entwicklungsgedanken bekämpfen; er kann ihn höchstens als heuristisches Prinzip der Forschung, nie als irgendwie bedeutsam für die Weltanschauung anerkennen. Aber auch eine evangelische Weltanschauung, die sich auf den frei machenden lebendigen Glauben gründet, darf die Entwicklungslehre nicht einfach als Gesetz hinnehmen, sondern muß sie auf ihre Bedeutung für die Weltanschauung prüfen.

Wir fanden ihre Bedeutung doppelt begrenzt. Zunächst extensiv: sie reicht nur so weit, wie die empirische Forschung Kausalzusammenhänge aufweisen kann, darf also niemals über Lücken hinwegtäuschen wollen. Dazu auch intensiv — sie gibt keinerlei Auskunft über die Kräfte, die im Kau-

¹⁾ Erst unter dem Eindruck des Weltkriegs und seiner Folgen hat die (vorher nur schüchterne) Kultur- und Gegenwartskritik sich so verstärkt, daß dieser naive Evolutionismus seinen Zauber zu verlieren beginnt; ein deutliches Zeichen dafür ist Spenglers „Untergang des Abendlandes“ und sein Erfolg.

salz zusammenhang walten, noch über die Ziele, nach denen er strebt, muß also anderswo sinngebende Maßstäbe suchen. In diesen Schranken aber hat der evangelische Glaube die Pflicht, sie als Weltbild und damit als Stoff der Weltanschauung anzuerkennen, sofern er die Arbeit der Wissenschaft als gottgetragen beurteilt (§ 30, 1).

Und er findet sich für diesen Gehorsam belohnt durch die Förderung, die er aus der Herrschaft des Entwicklungsgedankens im Reiche der Natur empfängt. Vor allem seine Gotteserkenntnis gewinnt jetzt eine weit bessere Anwendung als in dem überlieferten Weltbild. Schon der Begriff der Erhaltung (§ 11, 2) deutete auf eine Schwierigkeit hin. Das starre Stufenystem schien einen seit der Schöpfung ruhenden Gott zu fordern, dessen Verhältnis zur bestehenden Welt in dem Bilde der Erhaltung und des concursus genügend ausgedrückt war. Der Gott des christlichen Glaubens aber ist ein lebendiger Gott; er erhält nicht, sondern schafft in rastloser Kraft, und so entstand das Streben, die Erhaltung als *creatio continua* zu deuten. Der Entwicklungsgedanke hilft diese Schwierigkeit überwinden: ist die Natur in steter Wandlung, in stetem Erzeugen höherer Formen begriffen, dann bedeutet ja die Gegenwart Gottes in ihr nicht bloße Erhaltung, sondern ununterbrochene Schöpfung. Deuteten wir oben den Begriff der Erhaltung so, daß er gegenüber dem der Schöpfung eine andersartige Auswirkung der göttlichen Allmacht in der Welt bezeichnete, so finden wir uns jetzt sogar berechtigt, mit der Allmacht das Schaffen Gottes zu differenzieren: es gibt ein Schaffen, das völlig Neues ins Dasein ruft, und ein anderes Schaffen, das innerhalb des schon Vorhandenen immer höhere Ziele steckt, immer reichere und freiere Formen erzeugt, immer inhaltvolleres Leben weckt. So gewinnt die Erkenntnis der schöpferischen Allmacht Gottes durch die Verbindung mit dem Entwicklungsgedanken erst die rechte Bestimmtheit.¹⁾

Daselbe zeigt sich nach einer anderen Richtung. Gerade das Bild der sich entwickelnden Natur macht es anschaulich, daß Gottes schöpferisches Walten nicht Willkür und Spiel ist, sondern wesenhafter planvoller Wille. Sahen wir früher Gottes Handeln durch seine Liebe beherrscht und als Vorsehung charakterisiert, so zeigt sich uns nun durch die Verbindung dieser Erkenntnis mit der Entwicklungslehre die Natur als Glied und tragender Unterbau seines zweckvollen, immer höher emporführenden, den Menschen wollenden Handelns, als Merkmal der göttlichen Nähe; sie wird selbst Geschichte und so von der Geschichte aus deutbar. Das alles aber doch so, daß niemals ein sentimentalere Anthropozentrismus nach Art der Aufklärungsteologie entsteht, sondern die verschwenderische Fülle wie die Härte und Eigengesetzlichkeit der Natur zugleich stets die unnahbare Heiligkeit des unendlichen schöpferischen Gottes dem Bewußtsein gegenwärtig hält (§ 32, 3).

Demnach ist es deutlich, daß der Entwicklungsgedanke uns leichter als der Stufenbau die Natur in Übereinstimmung mit der christlichen

¹⁾ Vgl. zum Verständnis des Schöpfungsbegriffs auch § 34, 1.

Gotteserkenntnis setzen lehrt. Es kommt dabei nicht auf die Einzelheiten an; sie können der jeweiligen Forschung und der künstlerischen Beseelung der Tatsachen überlassen bleiben, einschließlich der Frage nach dem tierischen Stammbaum der Menschheit und nach der Geschlossenheit des Kausalitätsverhältnisses in der Natur. Religiös genügt es zu sehen, daß wir uns dank dem Weltbilde der Entwicklungslehre als Christen noch heimischer in der Natur fühlen als vorher und noch bewußter die Vorgänge der Natur als die Gleichnisse geistigen Lebens, ja wie Jesus (Mt 5, 45 u. a.) der höchsten Gotteserkenntnis verwerten dürfen.

Auch auf dem Gebiete der Geschichte erschließt der Entwicklungsgedanke, der freilich hier freier und nach geistigen Gesetzen gedacht werden muß (S. 301 f.), manche neue Möglichkeit. Er zeigt ein zusammenhängendes schöpferisches Wirken Gottes mitten in dem Wollen und Handeln, dem Irren und Ringen der Menschen; was darüber von der Natur gesagt wurde, das läßt sich mutatis mutandis auf die Geschichte übertragen. Dazu tritt hier ein anderes Moment: verwirrt vor dem Auftauchen des Entwicklungsgedankens der Streit zwischen dem „Natürlichen“ und dem „Positiven“ die Auffassung der Geschichte, so daß bald das eine, bald das andere als das eigentlich Göttliche erscheint, so kann dieser Gegensatz nunmehr überwunden werden. Auf dem eigentlich religiösen Gebiete hatte schon Luther erkannt und in seiner Urstandslehre betont (§ 15, 1; 32, 2), daß die Natur des Menschen die höchste religiöse Möglichkeit, die Gottesgemeinschaft in sich schließt; und wir haben im Begriff der religiösen Anlage (§ 28, 1) diese Erkenntnis weiter geführt. Freilich ist die Anlage an sich nichts — die geschichtliche Aufgabe ist, die in ihr gegebenen Möglichkeiten gegenüber der Schwäche und Sünde in stetem Empfangen der göttlichen Offenbarung zu verwirklichen. In diesem Verwirklichungsprozeß, der Offenbarung, Erlösung und Schöpfung zugleich ist, entsteht aus dem „Natürlichen“ beständig das „Positive“. Der Verwirklichungsprozeß aber ist nur zu denken als eine Entwicklung, die einerseits evolutionistisch in wachsendem Maße die gegebene Anlage und den jeweiligen Besitz geschichtlich entfaltet, anderseits epigenetisch¹⁾ die von außen kommenden Reize der gottgetragenen Geschichte durch Ausbildung neuer Motive und Gedanken beantwortet. Und was von der Religionsgeschichte gilt, das gilt von allem geschichtlichen Wirken Gottes: der Entwicklungsgedanke schafft die Möglichkeit, die überlieferten Gegensätze zu überwinden durch die Erkenntnis des einen schöpferischen Gotteswirkens, das ebenso „natürlich“ wie „positiv“, ebenso rational wie geschichtlich, ebenso menschlich wie göttlich ist.

Daß die Entwicklung in der Geschichte freier als in der Natur zu denken ist, zeigt sich vor allem in der Frage des Bösen. Wenn die Sünde in ihrem Wesen Gottentfremdung ist (S. 128 f.), dann kennt die Natur keine Sünde; sie taucht erst da auf, wo die Bestimmung und die Möglichkeit zur Gottesgemeinschaft besteht, d. h. in der Menschheit. Wir erleben sie nicht als Gottes Schöpfung, auch nicht als gottgeordnete Durchgangs-

¹⁾ Über den Gegensatz von evolutionistisch und epigenetisch s. § 28, 2.

stufe der menschlichen Entwicklung,¹⁾ sondern als Abfall und Widerspruch zum Willen Gottes. Sie ist die Weigerung des Menschen, in Gehorsam und Hingabe frei zu werden, d. h. göttliche Kraft zu empfangen, also ein Verbleiben in der natürlichen Kausalität statt der Einordnung in die geistige, eine Ablehnung der gottgewollten Entwicklung. Ihre Möglichkeit ist ein Teil des Geheimnisses, das in der relativen Selbständigkeit der Welt und des Geistes waltet. Gottgeschaffen ist demnach nicht das Böse selbst, sondern allein die Möglichkeit des Bösen als Voraussetzung für die bewußte Verwirklichung des Guten, also für das persönliche Leben, in dem das Ziel der geschichtlichen Entwicklung liegt. Und sie findet in der Entwicklung ihr Gegengewicht an dem sittlichen Bewußtsein, das dem Menschengeiste eigen ist, d. h. am Erlebnis der unbedingten Verpflichtung, die unwillkürlich zum Erlebnis des heilig-nahen Gottes und damit zur Überwindung der Sünde führt.²⁾

Empfängt der Glaube einerseits aus der Entwicklungslehre wertvolle Möglichkeiten für den Ausbau seiner Weltanschauung, so gibt er ihr andererseits, was sie braucht, aber selbst nicht schaffen kann: die Deutung der Entwicklung und damit ihre Einordnung in die Weltanschauung. Allein ehe wir dazu übergehen, müssen wir die besondere Form des göttlichen Wirkens betrachten, die der Glaube im Wunder erfährt.

3. Das Wunder. Das Verhältnis der evangelischen Weltanschauung zum Entwicklungsgedanken zeigt seine Schwierigkeit am eindrucklichsten in der Frage des Wunders. Hier muß vollends deutlich werden, wie der Glaube ihn verwerten kann, und umgekehrt empfängt die Wunderfrage durch das Eingehen auf den Entwicklungsgedanken eine neue Beleuchtung (s. schon oben § 6, 2).

Solange der architektonische Stufenbau das Weltbild beherrschte, der durch sein ganzes Wesen stets neue Eingriffe Gottes nötig macht, hatte das Wunder als ein die empirische Kausalkette durchbrechender göttlicher Eingriff einen festen Hintergrund. Bei jedem außergewöhnlichen Vorgang, zumal wenn er sich mit der Erfahrung einer göttlichen Hilfe oder Strafe verband, lag eine solche Deutung nahe. Aber auch abgesehen von allen Weltbildsformen begünstigt eine bestimmte Geistesart die Vorstellung des göttlichen Eingriffs in den Kausalverlauf mehr als die des göttlichen Waltens im regelmäßigen Naturverlauf: Menschen, die mehr in Einzelvorgängen als im Ganzen leben, die wenig Fühlung mit Wissenschaft und Weltbild besitzen, können auch den Wert der Einheit schaffenden Naturordnung nur schwer empfinden und erleben deshalb Gott nur schwer in ihr. Hier ist wirklich das Wunder des Glaubens liebstes Kind.

¹⁾ So meist die philosophische Entwicklungslehre, z. B. die Hegels. Schiller nennt den Sündenfall die glücklichste und größte Begebenheit der Menschengeschichte, weil er der Übergang von bloßer instinktmäßiger Unschuld zur freien moralischen Selbstherrschaft sei (Etwas über die erste Menschengesellschaft, Säkularausgabe 13, 26f.).

²⁾ Auch im Rahmen der Theodizee (§ 35, 3) werden diese Gedankengänge wichtig.

Anders war es schon bei den Vertretern des alten Christentums, die dank ihrer philosophischen Schulung die Bedeutung eines einheitlichen rationalen Verständnisses der Welt sogar für das architektonische Weltbild und dank ihrem ausgeweiteten Gotterleben die Bedeutung eines in sich einheitlichen Gottwirkens für die Religion erkannten. Darum betonte z. B. Augustin, daß die Wunder nicht gegen die Natur überhaupt, sondern nur gegen die uns bekannte Natur geschehen; sie erwachsen aus *semina occulta*, die Gott in der Welt angelegt hat, oder aus den Ursachen, die Gott verborgen, aber doch in Harmonie mit seinem offenbaren Wirken, in seinem Willen bewahrt. Diese Relativierung, die das Wunder doch einigermaßen in einen begreiflichen Zusammenhang mit dem regelmäßigen Gotteswirken und Weltgeschehen zu bringen versucht, kehrt in der Verteidigung, vor allem der biblischen Wunderberichte, ständig wieder, auch bei Großen wie Leibniz und in der heutigen Apologetik. Andere Theologen suchten wenigstens durch genaue begriffliche Formulierung und durch scharfe Distinktion den Schein eines begreiflichen Zusammenhangs der irregulären wunderhaften Eingriffe Gottes mit dem regelmäßigen Weltgeschehen zu wecken. So wiederholten sie in irgend einer Wendung die aristotelisch unterbaute Lehre des heiligen Thomas: Gott, das *primum agens*, wirkt einerseits als *prima causa* durch die natürlichen *causae secundae* den gewöhnlichen Weltlauf, er wirkt andererseits *praeter ordinem naturae*, d. h. direkt und ohne Benutzung der *causae secundae*, im Wunder; und zwar hat das Wunder verschiedene Grade, je nachdem die Naturordnung mehr oder weniger überschritten wird; stets aber bedarf es zweier Begleitwunder: der Aufhebung und der Wiedereinsetzung der regelmäßigen Ordnung. Die protestantischen Dogmatiker gehen allerdings nur teilweise auf den relativierenden Zug solcher Theorien ein. Quenstedt z. B. versteht unter *miracula*, d. h. den eigentlichen Wundern, die er wie schon viele Scholastiker von den doch irgendwie in der Natur angelegten *mirabilia* unterschied, solche, *quae contra vim rebus naturalibus a deo inditam cursumque naturalem efficiuntur*.

Man glaubte sich in protestantischen Kreisen vielfach bis in unsere Zeit herein mit jenen Theorien begnügen zu können, weil man nicht mehr an gegenwärtige Wunder dachte, sondern allein an die Verteidigung der biblischen Wunder. Man wollte die von der Bibel berichteten wunderhaften Tatsachen gegenüber der scharfen philosophischen und geschichtlichen Kritik, wie sie vor allem von Spinoza, Hume, Strauß auf den Höhepunkt gebracht wurde, unbedingt retten, sei es auch um den Preis von rationalisierenden Zugeständnissen und Abschwächungen des Wundergedankens selbst, wie sie im Grunde schon in der Theorie der *semina occulta* liegen. Man deutete die biblischen Berichte um, so daß sie sich mit den Naturgesetzen zu vertragen schienen, oder man sah das Wesen der biblischen Wunder in der bloßen Beschleunigung der natürlichen Prozesse und einer auf besondere Zwecke gerichteten andersartigen Gruppierung der Naturgesetze (Weinverwandlung, Brotvermehrung u. a.). Aber alle Zugeständnisse waren nutzlos, weil man dabei auf den Geist des modernen Weltbilds

nicht einging und doch die eigne Stellung durch Künsteleien untergrub. Statt nach der Möglichkeit einer religiösen Würdigung dieses Weltbilds und damit nach einer neuen Stellung zum Wundererlebnis zu fragen, schwächte man die eigene Kraft durch den Rückzug auf die biblischen Wunder, die doch nur im Zusammenhang mit einer allgemeinen Würdigung des Wunders haltbar sind, und auf Erklärungen, die es vor dem Richterstuhl des modernen Weltbilds rechtfertigen sollten.

Man verließ damit zugleich den richtigen Weg, den bereits Luther gezeigt hatte. Obwohl er keinerlei Zweifel gegenüber den biblischen Wunderberichten hegte, erklärte er doch für die rechten hohen Wunder die inneren, die Christus allezeit an den Seinigen tut (S. 42). So stellt er in den Mittelpunkt das gegenwärtige Erlebnis des Wunders, und zwar ein solches, das der Selbstbesinnung jedes wahren Christen allezeit aufs neue zugänglich ist. Schleiermacher verallgemeinert in seinen „Reden“ noch dieses Streben, indem er das Wunder als „die Beziehung einer Erscheinung auf das Unendliche“ deutet und darum von allen Frommen ein stetes Erlebnis des Wunders fordert: „Je religiöser ihr wäret, desto mehr Wunder würdet ihr überall sehen“ (1. Aufl. S. 117 f.). Damit ist ein neuer Grund gelegt, der freilich des Ausbaus bedarf.

Daß man den Ausbau so schwer vollziehen konnte, war nicht nur die Schuld jener Verschiebung der Frage vom gegenwärtigen Wundererlebnis auf das biblische Wunder, sondern ebenso die Schuld der Gleichsetzung, die schon Schleiermachers Glaubenslehre, dann vollends die „liberale“ Theologie zwischen dem göttlichen Wirken und dem kausalen Entwicklungszusammenhang des Weltbilds vollzog.¹⁾ Man ging damit auf die dogmatische Absolutierung des Entwicklungsgedankens ein, die wir in der Philosophie und Wissenschaft beobachteten, und vergaß darüber ebenso die eigentümliche Sprödigkeit und Tragweite des Wundererlebens wie die Schranken des Entwicklungsgedankens. Erst das größere Selbstbewußtsein, das die Frömmigkeit auch in den wissenschaftlichen Kreisen vor allem durch A. Ritschl und seine Schule, durch die moderne Religionsgeschichte und durch die philosophische Selbstbesinnung der Wissenschaft gewonnen hat, gab günstigere Voraussetzungen für die neue Bearbeitung der Wunderfrage, die jetzt im Gange ist.

Im Mittelpunkt steht dabei nicht die Weltanschauungsfrage, sondern die religiöse Funktion des Wunders. Die Geschichte des Christentums wie der Religion überhaupt beweist, daß es dem Glauben wesentlich ist, Wunder zu erleben. Er erlebt das Wunder zunächst, wie Luther sah, in dem Vorgang der eigenen inneren Umwandlung und unmittelbaren Gottesbeziehung. Der Christ weiß sein Leben grundsätzlich nicht mehr um das eigene Selbst oder irgendwelche irdischen Werte kreisen, sondern um Gott; und da er sich dessen bewußt ist, daß seine natürliche Entwicklung ihn niemals dahin geführt hätte, so beurteilt er diese Umwandlung als eine

¹⁾ Vgl. oben S. 84 Schleiermachers Gleichsetzung der göttlichen Ursächlichkeit mit der Gesamtheit des endlichen Seins.

unmittelbare Tat Gottes, als ein Wunder; aber nicht als bloßen einmaligen „Durchbruch der Gnade“, sondern als ein stetes Empfangen von Gott her und als eine stete Entfaltung der in Gott gewonnenen Freiheit vom natürlichen Weltlauf; im Gebet erfährt er eine Wechselbeziehung zu Gott, die sich keiner rationalen Kausal- und Entwicklungsordnung ein- oder angliedern läßt. Was er erlebt und in dem Selbstzeugnis anderer Frommer, ja in der ganzen Religionsgeschichte (S. 248 ff.) bestätigt findet, das überträgt er aber auch auf die gesamte innere Geschichte der Menschheit: er sieht sie von Wundern durchzogen, sofern sie die Geschichte des Vorgangs ist, in dem Gott die naturbefangenen Menschen durch seine beständige geheimnisvolle Einwirkung in seine Gemeinschaft und zu seinem Endziel emporhebt. Leitend ist dabei nicht der Gesichtspunkt des Machterweises, sondern der tiefere der göttlichen Vorsehung und Liebe, die den Menschen und die Menschheit über das natürliche Leben hinaus neu schaffen will und dabei unmöglich in den Kategorien des natürlichen Lebens zureichend verstanden werden kann. So sind es zwei Motive, die den Wunderbegriff beherrschen, das teleologische und das irrationale; Nähe und Heiligkeit verbinden sich hier wiederum zur Einheit des schöpferisch in das Menschenleben eingreifenden göttlichen Wirkens. Demnach bedeutet die Behauptung des Wunders, die der Glaube niemals aufgeben kann, daß Gottes Walten, wie es seine Ziele über die Natur hinaus steckt, so auch den Kreis der natürlichen Mittel überschreitet.¹⁾ In diesem Sinn ist das Wunder nicht des Glaubens liebstes Kind, sondern dient es dem Christen als Hilfe für die Gewißheit seines Glaubens.

Dabei spielt häufig auch die Vorstellung der Naturordnung eine wichtige Rolle. Aber es handelt sich dabei nicht um ihre Durchbrechung. Vielmehr ist es eine Besonderheit des Christentums (und der prophetischen Frömmigkeit), gerade das ganze Schöpfungswerk einschließlich seiner naturgesetzlichen Bestimmtheit als Tat der göttlichen Wundermacht zu betrachten, als eine Tat, die dem Menschen die Herrlichkeit Gottes offenbart und ihn so zu Gott erhebt. Die Welt mit ihrem Dasein und Sosein ist gegeben, nicht ableitbar, sondern durchaus irrational; gerade deshalb weckt sie unsere Demut, unsere Ehrfurcht, das Erlebnis des Heiligen.²⁾ Allerdings kann auch die Einzel Tatsache als Zusammenfassung, als Spiegelung des göttlichen Gesamtwirkens dieselbe Bedeutung gewinnen. Wenn dabei gewisse Ereignisse besonders heraustreten, so liegt das in ihrer Auffälligkeit, in ihrer Abhebung vom Gewöhnlichen, in ihrem Charakter als Zeichen (biblisch: σημεια); sie lenken eben dadurch das Erleben rascher und kräftiger auf Gott als der gewohnte Gang der Ereignisse.³⁾ Dabei ist es an sich religiös gleichgiltig, eine Sache der Wissenschaft und des Weltbilds,

¹⁾ Vgl. den Satz: Wie die Freiheit das Wunder des Menschen, so ist das Wunder die Freiheit Gottes. Er gilt freilich auf beiden Seiten nur unter der Voraussetzung des rechten Verständnisses der Freiheit: als Merkmal der Persönlichkeit.

²⁾ Vgl. den Hinweis auf den Kontingenzgedanken § 30, 1.

³⁾ Freilich lehnt Jesus die Zeichenforderung der Juden, also die Notwendigkeit gottbeweisender Wunder, ab.

ob der Vorgang wider das Naturgesetz vollzogen oder in einem unbekanntem Naturgesetz begründet oder bei schärferem Zusehen in den völlig bekannten Kausalitäten verankert erscheint. Wir erleben eine besondere Hilfe Gottes in besonderem Maße als Wunder und werden diese Bezeichnung auch dann nicht aufgeben, wenn wir nachträglich den ursächlichen Zusammenhang erfahren. Im Gegenteil, gerade die teleologische Beziehung des Wunders auf Gottes planvolles Wirken empfängt einen desto besseren Hintergrund, je mehr es gelingt, auch sein naturhaftes Walten als einheitlichen Zusammenhang zu erfassen; der deistischen Entgottung des Naturverlaufs wird dadurch am besten gewehrt, jedes Einzelwunder sachgemäß unterbaut durch das ganze, für die Welt grundlegende Wunder der Natur.

Darnach liegt im Wundergedanken zunächst keine bestimmte Stellung zum Naturgesetz. Er fordert in keiner Weise eine Durchbrechung, sondern eine religiöse Würdigung der Naturordnung. Darum ist es kein religiöses Anliegen, die biblischen Wundererzählungen als zuverlässige historische Berichte gegenüber der historischen Kritik aufrecht zu halten oder die Entwicklungslehre ihretwegen, sei es ganz, sei es teilweise, zu entkräften. Soweit die Erzählungen selbst die Vorstellung einer Durchbrechung des Kausalzusammenhangs einschließen, sind sie zeitgeschichtlich bedingt; sie haben in ihrem historischen Zusammenhang nach Gottes Willen fruchtbar gewirkt, bezeugen uns auch noch heute in mythischem Gewand die Gottesgewißheit und -erkenntnis der in ihnen redenden Geschlechter, sind aber kein Glaubensgesetz für uns.¹⁾ Untrennbar in die Geschichte Jesu verwoben sind lediglich die „Heilungswunder“ (s. oben S. 160), die den Naturzusammenhang nicht durchbrechen, sondern die Herrschaft des gottgetragenen persönlichen Geistes über den Leib und damit eine besondere Art „natürlichen“ Zusammenhangs bezeugen.

Positiv kann nun die religiöse Würdigung des Verhältnisses von Wunder und Naturgesetz, sofern man sich nicht wie in weiten Kreisen der Christenheit mit bescheidener Zurückhaltung und Verehrung des Geheimnisses begnügt, verschieden geschehen. Entweder man unterscheidet die naturgesetzliche Auffassung eines Vorgangs als die wissenschaftliche Betrachtungsweise von der religiösen Auffassung desselben Vorgangs als Wunder und gibt beiden gleiches Recht; man fordert dann, im wirklichen Leben zwischen ihnen abzuwechseln, weil sie beide in sich notwendig und gottgeordnet sind, und gerade in dieser spannungsreichen Abwechslung eine Quelle inneren Lebens liegt. Die Spannung greift dann sogar in das religiöse Leben selbst hinein; denn die wissenschaftliche, naturgesetzliche Betrachtungsweise ist selber religiös zu deuten. Das ist die Lösung, die besonders auf dem Boden der Ritsch'schen Theologie, am schärfsten von Herrmann, gegeben wird.²⁾ Oder man versucht die religiöse Würdigung des Naturgesetzes mit dem Erlebnis des Wunders einheitlich zusammenzuweben. Gerade die Ent-

¹⁾ Vgl. § 19, 2b über die Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen, sowie die genauen Erörterungen bei Schmidt, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1920, 4. Heft.

²⁾ Herrmann, Offenbarung und Wunder, 1908.

wicklungslehre ermöglicht das in gewissem Sinn besser als das Stufen-system: denn sie rechnet nicht mit einzelnen abgeschlossenen Größen, die nur um den Preis von Durchbrechungen ihrer Eigengesetzlichkeit dem neubildenden Gotteswirken offen stehen könnten, sondern mit steten Neu- und Höherbildungen. Jede Neubildung aber läßt sich als offen nach der metaphysischen Seite denken, scheint unwillkürlich einen Zustrom göttlicher Kausalität im Wunder vorzusetzen — mag er mehr gleichmäßig und nur an bestimmten Punkten deutlicher an den Tag tretend oder sich an einzelnen Punkten, etwa in der Entstehung des organischen Lebens und des Bewußtseins, in der Geistes- und Religionsgeschichte, gleichsam verdichtend gedacht werden. Freilich würde auch eine solche Auffassung nicht den einzelnen „Naturwundern“ zugute kommen, um die der apologetische Streit geht, sondern allein den religiös wichtigen Wundern, wie sie in der Person Jesu und der Emporhebung der Menschen in die Gottesgemeinschaft, überhaupt in der Offenbarung, Erlösung und Schöpfung gegeben sind. Also ist hier keineswegs der Willkür Tor und Tür geöffnet. Das irrationale Moment des Wunders behält sein Korrektiv am teleologischen: immer ist die Erhebung zur Freiheit oder zum persönlichen Leben das Ziel, dem das Wunder dienen muß — d. h. eine Sphäre, die ihrem Wesen nach keiner Wissenschaft zugänglich ist und doch alle Willkür überwindet.

Die Theologie, die sich um eine einheitliche christlich-religiöse Weltanschauung müht, arbeitet heute meist in diesem Sinn.¹⁾ Gelingt ihr Streben, so würde das die endgültige Überwindung des Gegensatzes zwischen Religion und Entwicklungslehre bedeuten; es würde eine Weltanschauung schaffen, die den Entwicklungsgedanken des modernen Weltbilds in seinen ebenso sachgemäßen wie erkenntnistheoretischen Grenzen religiös fruchtbar machen und zugleich mit dem Wundergedanken zur Einheit der Weltanschauung verbinden könnte.

§ 34. Die Einheit der Welt

Was in § 25 aus der Unterscheidung von Weltbild und Weltanschauung heraus gezeigt wurde, das hat sich inzwischen von allen Seiten her bestätigt: die außerreligiösen Geistesgebiete sind von sich aus nicht fähig, eine einheitliche Weltanschauung zu schaffen; und erst recht versagt dabei die Natur, die uns ja selbst nur im Spiegel der Wissenschaft zugänglich wird; auch durch die Entwicklungslehre allein vermag weder die Naturwissenschaft noch die Philosophie eine wirkliche Einheit zu schaffen. Die Mannigfaltigkeit des Gegebenen und der geistigen Funktionen, der Gegensatz von Stoff und Form triumphieren immer von neuem über die Versuche der Einheitsbildung. Die vieldeutige Unklarheit, die den Begriff des Wirklichen kennzeichnet, ist der beste Beweis dafür.²⁾ Erst die Er-

¹⁾ Vgl. Troeltsch über Gesetz in RGG 2, 1374 ff., und über Kontingenz, f. oben S. 265; Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, 1910. Philosophisch wirken vor allem Loges Anregungen in dieser Richtung.

²⁾ S. besonders § 30, S. 265. 270.

füllung mit religiösem Gehalt befähigt die Philosophie und die Kunst zu ernstlichem Ringen um einheitliche Weltanschauung, die Sittlichkeit zur Bildung von Persönlichkeit und Gemeinschaft, d. h. zu wahrhaft einheitlicher Weltgestaltung. Aber auch der bloße religiöse Einschlag hilft noch nicht zum Ziel; denn er gibt keiner einzelnen Geistesfunktion die Kraft, alle anderen und dazu den gegebenen Stoff zu bemeistern. Er weist nur durch die Steigerung und Vertiefung des Ringens, die er überall auslöst, auf den Weg, der allein die volle Einheit, weil die letzte und höchste Wirklichkeit verbürgt, auf den Weg der Religion.

1. Der christliche Gedanke der Welteinheit. Soll die Religion nicht nur beiläufig, sondern ihrem Wesen nach eine zusammenfassende Weltanschauung erzeugen, so müssen schon ihre Leitbegriffe als Ansatzpunkte dienen. Offenbarung, Erlösung und Schöpfung müssen zu einem Grundriß der Welteinheit führen. Nun stimmen sie darin überein, daß sie den gegenwärtigen Weltzustand einerseits als unzulänglich, andererseits als aufnahmefähig für überweltliches Wirken bezeichnen. Darum muß beides auch in dem religiösen Gedanken der Welteinheit deutlich werden. Doch ist dabei der Ton unter den Gesichtspunkten der Offenbarung und Erlösung ein etwas anderer als unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung. Denn jene stellen die weltkritische Seite der Religion, die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt, in den Vordergrund, während die Schöpfung sein Wirken gerade als innerste Kraft des Weltwerdens bezeichnet.

Daher tritt für die Weltanschauung der Begriff der Schöpfung voran. Freilich nicht in dem überlieferten Sinn, als Erklärung über den Ursprung der Welt. Auch der wahrhaft religiöse Sinn, der im Zusammenhang der göttlichen Allmacht aufgewiesen wurde (§ 11, 2), genügt hier nicht mehr: für den, der die Einheit der Welt erfassen möchte und dabei den Gedanken der Entwicklung in seiner religiösen Deutung (s. § 33, 2) ruht, verschwindet der Unterschied zwischen bestehenden und noch nicht bestehenden Dingen. Die Welt ist Schöpfung, sofern wir in ihr ein stetes neues Werden, ein stetes Hinauswirken über den gegenwärtigen Zustand erkennen und erleben. Wer das Wehen der göttlichen Schöpfung in seinem eigenen Glauben und Christwerden spüren gelernt hat,¹⁾ der ahnt es auch in aller Geschichte und allem Geisteswirken, ja in der inneren Unruhe, die den natürlichen Menschen bewegt, in aller Bewußtseinstätigkeit,²⁾ in dem ganzen Kulturdrang der Menschheit, in dem Gange der Entwicklung, der die Natur so rastlos vorwärts treibt und fast in Geschichte verwandelt, der sogar aus dem Tode neues Leben gebiert. Zumal das Erlebnis des Wunders wird ihm überall das Zeichen der göttlichen Schöpfung, die alle Kausalverkettung in ihrem Dienst hat, aber stets über sich selbst hinausführt zu höherem, die Gleichung von Ursache und Wirkung überwindendem Ergebnis. Dieser Begriff der Schöpfung hat den Vorzug, Unterschiede anzudeuten. Auf der Stufe der Natur ist die Welt rein rezeptiv. Wo aber

¹⁾ Vgl. die Vorliebe der Religion für das Bild der Wiedergeburt, S. 42 f.

²⁾ Vgl. Wundts Prinzip der schöpferischen Synthese.

die Bewußtseins- und vollends die Geistestätigkeit einsetzt, da beginnt eine freie Teilnahme am Schöpfungswerk, die auf den unterbewußten Stufen fehlt; Abhängigkeit und Freiheit hören hier auf, Gegensätze zu sein. Vollends die Religion verschlingt die Selbsttätigkeit des Menschen ganz mit dem göttlichen Schaffen und erweist sich damit wieder als höchste Stufe des Weltprozesses. Sie erfüllt die individuelle Seele endgültig mit dem Geiste, schafft sie neu zur todüberlegenen Trägerin göttlichen Lebens.

In diesem Sinn gedeutet, vermag der Begriff der Schöpfung auch andere in sich aufzunehmen, die bei seiner überlieferten Fassung neben ihm stehen bleiben mußten. So zunächst den Begriff der „Erhaltung“ (und des *concursum divinum*; s. § 11, 2 und S. 304) als Ausdruck für die fortgehende Schöpfung des relativ Selbständigen. Ferner und vor allem den Begriff des Lebens, der wie in aller so besonders wieder in der heutigen Religion eine überaus wichtige Rolle spielt. Leben ist Spannungseinheit; es verbindet Rezeptivität und Spontaneität, Individualität und Totalität, Ruhe und Bewegung, stete Vergänglichkeit und doch eine Dauer, die zum Sinnbild der Ewigkeit wird; es ist Entwicklung und auch Wunder, Evolution und auch Epigenesis (S. 248). Leben ist Geheimnis, auf keine rationale Formel zu bringen und doch in seinen verschiedenen Arten uns gegenwärtig, also unmittelbar verständlich: als das in sich einheitliche persönliche wie als das mit der ganzen Natur verbindende animalische Leben, und dazwischen als das geistige Leben, das uns von der Naturverflochtenheit zur naturbeherrschenden Selbständigkeit und damit zum wahrhaft persönlichen Leben, dem Ziel der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gotte, erzieht. So schließt die Erfahrung des Lebens den Menschen einerseits mit allen Bereichen der Welt, andererseits mit Gott selber zusammen — der innerste Grund dafür, daß im „Erleben“ das grundlegende Mittel der Erkenntnis wie überhaupt der geistigen Bereicherung gegeben ist. Der Begriff des Lebens faßt wirklich die Welt als Einheit, und zwar in Verbindung mit dem Gott, den wir als höchstes in sich selbständiges Leben denken müssen. Er gewinnt darum wachsende Bedeutung für die moderne Philosophie, die den Rationalismus überwinden und eine religiös beseelte Weltanschauung geben möchte.¹⁾ Erst recht bedeutsam aber ist er für das religiöse Gebiet selbst. Verstanden wir früher²⁾ den Glauben nach seiner innersten Art als Leben, so bestätigt sich jetzt in der religiösen Betrachtung der Welteinheit diese Erkenntnis. Gerade weil er selbst Leben ist, entdeckt er auch das Wesen der Welt als solches; er befreit damit die Weltanschauung aus den Fesseln des naturhaften Mechanismus und der immerhin starren logischen, ästhetischen, ethischen Forderung und eignet sich den Weltprozeß als Vorbereitung und Bereicherung seines eignen Lebens zu.

¹⁾ Eine Zusammenstellung und (nicht genügend verständnisvolle) Kritik der wichtigsten Versuche bietet Rickert: *Die Philosophie des Lebens*. Darstellung und Kritik der philoſ. Modeströmungen unserer Zeit, 1920. Lehrreich für diesen Zug der modernen Philosophie ist auch Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919, und Spengler (s. S. 303). — Vgl. oben S. 22.

²⁾ Vgl. § 7,1 und den johanneischen Lebensbegriff.

So gibt der Glaube seiner Weltanschauung einen überaus wertvollen Zug. Während die Wissenschaft und unter ihrem Einfluß die Philosophie dazu neigt, die Weltanschauung zum strengen System zu verhärten, erkennt die Religion den lebenswidrigen Zug aller Systeme und weist über sie zurück auf den schöpferischen, immer Neues gebärenden Mutterboden des Lebens. Den Dogmatismus, der ihre empirische Gestaltung entstellt, erzeugt nicht sie, sondern der systematisierende Rationalismus, der auch in vielen Christen wirksam bleibt. Sie selbst erfüllt vielmehr mit Demut vor dem alle Systeme sprengenden Leben, das in der empirischen wie in der geltenden Wirklichkeit flutet; denn sie weiß es wie ihr eigenes Wesen in Gott begründet. Gerade deshalb ist sie die beste Hilfe der wahren Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit wider die drohenden Gefahren des Traditionalismus, Spezialismus, Rationalismus und Mechanismus.

Auch dieser Begriff des Lebens fließt mit dem der Schöpfung zusammen. Und zwar ist für die christliche Religion der letztere übergeordnet. Denn er bezieht die Welt deutlicher auf Gott als ihren wesenhaft überlegenen und doch in ihr wirksamen Urgrund; und er zeigt deutlicher, daß nicht ebenmäßiger Fluß, sondern unberechenbare Neubildung ihr Wesen ist. Gerade dieser Punkt beweist nun allerdings, daß auch der Begriff der Schöpfung trotz all seiner Tiefe und Weite noch nicht genügt, um die Einheit der Welt religiös zu bezeichnen. Denn er schweigt über das Ziel der Weltsetzung wie des Weltmerdens und damit über eine Frage, die für die Weltanschauung unentrinnbar ist. Er bedarf demnach der Ergänzung.

Er findet sie durch die Heranziehung der beiden andern religiösen Leitbegriffe, die das weltüberlegene, weltkritische Moment stärker betonen: der Offenbarung und Erlösung. Sie zeigen, daß der göttliche Schöpfungsprozeß zugleich der Prozeß der Befreiung aus der jeweils niederen Stufe und die Verwirklichung eines Zieles ist, das im Bewußtsein der Menschen erst auf den richtunggebenden Höhen des religiösen Lebens aufblüht. Die prophetische Religion hat einen Begriff vorbereitet und Jesus hat ihn in den Mittelpunkt seiner Predigt gestellt, der die Befreiung und neue Zielsetzung ausdrückt: das Gottesreich.¹⁾ Ursprünglich eschatologisch gemeint, als der Weltzustand, den Gott am Ende der Zeit nach der Katastrophe der bestehenden Welt aufrichtet, wurde er später für die höchsten Inhalte der gegenwärtigen Welt gebraucht und damit für das Ziel, dem die Geschichte der Menschheit von Gott organisch entgegengesüht wird. So sieht Augustin und mit ihm der Katholizismus das Reich Gottes in der römischen Kirche; Luther und der alte Protestantismus im Glauben, in der Gemeinschaft der Gläubigen, in der „unsichtbaren Kirche“; Kant in dem Reiche der sittlichen Zwecke, Ritschl in der Gemeinschaft derer, die durch das Handeln aus Liebe verbunden sind. Gewinnt der Begriff bei Ritschl trotz seiner innerweltlichen Fassung wieder maßgebende Bedeutung für die Glaubenslehre

¹⁾ Vgl. oben S. 121 f.

(s. oben § 9,1), so bedarf es doch einer stärkeren Wiederaufnahme seines biblischen Gehalts, um ihm diese Stellung zu sichern.

Aus der eschatologischen Fassung, die stark zeitgeschichtlich bedingt war, muß der Doppelzug herausgearbeitet werden, der ihr im Grund das religiöse Rückgrat gibt: einerseits eine starke Überweltlichkeit, andererseits die mit ihr verbundene Universalität, d. h. die Fähigkeit, die gesamte Welt einschließlich der Natur zu umspannen. Solange man das Reich Gottes rein innerweltlich verstand, mußte man es auf das eigentliche religiös-sittliche Gebiet beschränken, vermochte also weder der Natur noch den übrigen Geistesfunktionen eine organische Stellung in ihm zu geben. Erst indem man das Moment der schöpferischen göttlichen Herrschaft stärker geltend macht, gewinnt man eine unmittelbare Brücke zur Gesamtheit des Lebens. Was wir in der Schöpfung an Kräften und Inhalten emporwachsen sehen, von der Natur zur Geschichte und Kultur, überall gipfeln in dem Ringen um sittliche Kultur, das wird Schauplatz und Mittel für das Gottesreich; das Werden des persönlichen Lebens und der wahren Gemeinschaft ist die Sphäre, in der es sich verwirklicht. So verbinden sich auch hier Entwicklung und Wunder zur Einheit des göttlichen Weltwirkens. Die Innigkeit und Mannigfaltigkeit, mit der die verschiedenartigsten Gebiete dabei ineinandergreifen, zeigt deutlich das Gottesreich als das planmäßige Ziel der Schöpfung.

Und zwar sind beide Teile des Wortes bedeutsam. Das Bild des Reiches zeigt die innere Orientierung der Welteinheit: das Ziel, „daß Gott sei alles in allem“ (I Kor 15,28), meint nicht ein Verfließen der Einzelgeister in dem Meere der Gottheit (S. 238), sondern die Vollendung der Gottesgemeinschaft als schlechtthinniger Herrschaft des göttlichen Willens in Persönlichkeit und Gemeinschaft. Aber auch daß es Gottes Reich ist, kommt für die Weltanschauung in Betracht; denn es bewahrt sie vor der Gefahr des Anthropozentrismus und Eudämonismus, die vor allem ein mißverständener Vorsehungsglaube mit seiner Beziehung des göttlichen Liebeswaltens auf das Wohlergehen der Menschen statt auf ihre Erziehung zu persönlichem Leben nahelegt (§ 12, 3). Gottes Liebe setzt sich im Menschen durch, indem sie ihn durch die Gestaltung seines Schicksals von seiner Naturhaftigkeit und seinem eigenen Selbst erlöst und ihn zu einer „neuen Schöpfung“ macht. Wo der Mensch sich diesem Ziele durch dauernde Sünde, vor allem durch Weigerung der freien Übernahme seines Schicksals versagt, da kommt er für Gottes Reich nicht mehr in Betracht (S. 132). Gottes Herrschaft geht ihren Gang; fallen die Christen aus ihrer Höhe herab, in naturhafte Tiefen zurück, so „kann Gott aus Steinen dem Abraham Kinder erwecken“ (Mt 3,9). Auch hier waltet die Heiligkeit, nicht nur die Nähe Gottes; und sie schließt den Gedanken ein, daß sein Reich umfassender ist, als wir in unsern Daseinsbedingungen ahnen, daß vielleicht auch andere, uns unbekannte Welten oder Geister ihm entgegenwachsen.

Gerade an diesem Punkte findet die christliche Weltanschauung wieder im Weltbild der modernen Wissenschaft wie an der kritischen Selbstbesinnung des Geistes den besten Stoff: in ihrer Feindschaft wider allen

Geo- und Anthropozentrismus, in ihrer eigengesetzlichen Selbständigkeit gegenüber allem Fragen nach Menschenglück, in ihrer Betonung der unbedingten Forderung und der unendlichen Aufgabe illustrieren sie unvergleichlich die herbe Strenge der christlichen Weltanschauung, die alles von Gott aus sieht und die wahre letzte Einheit der Welt nicht in ihrem gegebenen Zustand, sondern in ihrer schöpferischen Zielbestimmtheit erkennt.

So erweisen die Bilder, in denen der christliche Glaube seine Gotteserkenntnis wiedergibt, sich als fruchtbar auch für die Weltanschauung. Schöpfung (einschl. Erhaltung und Leben) und Gottesreich (einschl. Vorsehung und Regierung, in gewissem Sinn auch Prädestination, s. § 23) umfassen in ihrer Verbindung alles, was der Glaube über die Welteinheit zu sagen weiß. Sie nehmen auf, was der Gang der Religionsgeschichte, die Selbstbesinnung des Geistes, die moderne Wissenschaft mit ihrem Natur-, Geschichts- und Entwicklungsbegriff beibringt, und erheben es in Verbindung mit dem Wundergedanken von der Linie des Weltbilds zur Höhe der Weltanschauung.

2. Immanenz und Transzendenz (Panentheismus). Könnte die christliche Frömmigkeit sich für ihr eigenes Leben mit den rein religiösen Bildern der Welteinheit begnügen, so nötigt sie doch die Tatsache der philosophischen Weltanschauungsarbeit zur Auseinandersetzung mit gewissen philosophischen Begriffen. Dabei beschäftigen uns hier nicht mehr die der längst abgewiesenen religions- und christentumsfeindlichen Weltanschauungen wie des Skeptizismus, Positivismus, Materialismus, vulgären Monismus, sondern allein solche der idealistischen Metaphysik, die selbst christlich sein oder doch den tiefsten Gehalt des Christentums philosophisch verwerten möchten.

Sie hängen sämtlich irgendwie zusammen mit der Frage nach der göttlichen Immanenz. Die Frage ist wichtig geworden, seit das moderne wissenschaftliche, ästhetische und kulturelle Leben den Weltgedanken mit ungeahnten Werten erfüllte (S. 215). Will man dabei irgendwie den Gottesgedanken aufrecht halten, so gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder rückt man Gott so weit von der Welt hinweg, daß er seine Bedeutung für Welt und Leben verliert (Zuspitzung der Transzendenz zum Deismus oder zum Agnostizismus nach der Art Spencers), oder man zieht ihn völlig in die Welt hinein und erklärt ihn restlos immanent in dieser, ja identisch mit ihr (Gott-Natur, Substanz, Weltseele; irgendwie im Sinne des Monismus). Die letztere Wendung ist heute die weitaus häufigere; sie führt zu den verschiedenen Formen des Pantheismus, die freilich fast durchweg die Gottheit doch noch irgendwie von der Welt zu unterscheiden versuchen, sei es als Einheit und unvergängliches Wesen der Welt, oder als Weltseele und Weltgrund.

Wie stellt die christliche Religion sich zu dieser Weltanschauung? Sie kann nach allem bisher Gesagten nur eine Immanenz Gottes anerkennen, die vereinbar ist mit seiner Transzendenz. Denn ohne Transzendenz, d. h. ohne wesenhafte Weltüberlegenheit Gottes, verliert das Erlebnis der göttlichen Heiligkeit seinen Sinn (§ 11), das der Nähe Gottes seine Tiefe (§ 12) und

die Weltanschauung die Möglichkeit der Einheit (s. § 31, 2). Die Immanenz kann demnach immer nur gewisse Züge des göttlichen Wesens treffen, niemals seine ganze Fülle. Und sie muß kraft der Verschiedenheit der Weltgebiete selbst von sehr verschiedener Art sein. Wir werden den drei Weltgebieten entsprechend im allgemeinen drei Stufen unterscheiden können. Eine volle Immanenz des geistigen Wesens Gottes erleben wir allein da, wo das persönliche Leben dank dem göttlichen Schöpfungswirken seine Vollkommenheit erreicht, grundlegend in Jesus, dem am Kreuze siegenden Gottessohn (§ 18, 2), und abgeleiteter Weise in der Erhebung der Menschen zur Gottesgemeinschaft durch den Heiligen Geist. So ist es die Religion selbst, die Gottes Immanenz aufs höchste steigert.¹⁾ Allein da sie nirgend isoliert steht, sondern sich empirisch überall in den Zusammenhängen des allgemeinen Geisteslebens entfaltet, so fanden wir in diesem ebenfalls einen hohen Grad von göttlicher Immanenz (§ 31, 1. 2); indem es den Menschen zur Hingabe an geltende Normen, damit zur inneren Einheit und Freiheit führt, oder indem es Offenbarung, Erlösung und Schöpfung in sich trägt, ist es mit seinen formenden Kräften selber gottgetragen. Endlich bezeugen auch die Inhalte des geistigen Lebens, die stets wechselnd und doch zusammenhängend aus der Natur aufsteigen, eine Art göttlicher Immanenz. Die Tatsache, daß nicht der logische, ästhetische, ethische Geist, sondern allein das religiöse Gotteserlebnis Brücken zur positiven Würdigung der empirischen Naturgegebenheit zu bauen vermag (§ 27), und die Entwicklungslehre, die es erlaubt, sie als Schöpfung mit dem Weltganzen zusammenzufassen (oben Nr. 1), führen unwillkürlich zu dieser Erkenntnis. Die Immanenz Gottes in der Naturgegebenheit macht es dann auch verständlich, daß die formenden Kräfte des Geistes sie erfassen und gestalten, wie umgekehrt, daß der Geist seine Kräfte in und an ihr entfaltet; wie wäre es z. B. möglich, um von der wissenschaftlichen und ästhetischen Welt zu schweigen, daß in der Natur Gemeinschaften entstehen (Familie, Staat u. a.), und daß diese natürlichen Gemeinschaften eine solche Fülle von Hingabe, Opfer und Liebe, also Momente des Religiösen selbst, entzünden, wenn nicht Gott irgendwie in ihnen wirkte?

Gerade in diesem Zusammenhang zeigt sich auch die Paradoxie der Religion. Nach allen Regeln der Vernunft wäre die straffe Naturkausalität, der mechanische Zwang des Naturgesetzes der reinste Ausdruck der göttlichen Herrlichkeit, das reinste Transparent seiner Weltimmanenz; die schlechthinnige Abhängigkeit aller Kreatur scheint hier unvergleichlich klar hervorzutreten. Allein die ratio trägt, wo es sich um Gottes Wesen handelt. Finden wir in dem einheitlichen Vorgang des Glaubens überall eine paradoxe Verbindung von Abhängigkeits- und Freiheitserlebnis, ein Erlebnis der höchsten Freiheit in der vollsten Hingabe, dann muß das auch in der Weltanschauung Ausdruck gewinnen. Der Gott, zu dessen Wesen es gehört, Persönlichkeit zu wollen, die Selbständigkeit des welt-

¹⁾ Vgl. die Definition des Wesens der Religion als die geschichtliche spezifische Selbstvergegenwärtigung Gottes im menschlichen Erleben (§ 31, 3).

lichen Lebens beständig zu tragen und zu steigern (§13. S.153. 162. 176), wird da der Welt am stärksten und reinsten immanent, wo sie Selbständigkeit gewinnt, vor allem in der persönlichen Gemeinschaft mit freigewordenen, in Dienst und Opfer neugeschaffnen Geistern. Die Natur ist die niederste, das allgemeine Geistesleben die mittlere, die Religion mit dem persönlichen Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft die höchste Stufe der Immanenz.¹⁾

Danach ist die Immanenz Gottes in der Welt neben oder innerhalb seiner Transzendenz eine fruchtbare und zutreffende Deutung des christlichen Weltgedankens.²⁾ Wie wir im engeren Kreise der Glaubenserkenntnis von Heiligkeit und Nähe Gottes sprechen, so in dem weiteren der Weltanschauung von Transzendenz und Immanenz. Will man beides in eine Formel zwingen, so eignet sich nicht der Begriff des Pantheismus. Zwar versucht auch dieser oft, Gott und Welt zu unterscheiden (s. oben S. 316), aber in Verleugnung seines Wesens. Die Unterscheidung muß in der Formel selbst zum Ausdruck kommen, und so entstand der Begriff des Panentheismus. Längst in der christlichen Philosophie vorbereitet, wurde dieser Begriff von Krause formuliert und dann vor allem durch den Einfluß der Logischen Gedanken verbreitet. Er lebt von der Gewißheit, daß alle empirische und geltende Wirklichkeit, ohne selbst zum Schein herabzusinken, doch in der schlechthinigen Wirklichkeit Gottes (S. 153) gründet. Daher schließt er wenigstens die schlimmsten Mißverständnisse aus, deutet aber den christlichen Weltgedanken auch nur notdürftig an und läuft Gefahr, das in ein rationales System zu pressen, was immer von neuem erlebt und in geistiger Tat verwirklicht werden will.

3. Philosophisch-religiöse Darstellungen der Welteinheit. Auch die Philosophie hat es häufig versucht, die Einheit der Weltanschauung durch die Zurückführung der Welt auf Gott zu erhärten. Sie glaubte irgendwie mit ihren eignen Mitteln den Gottesgedanken aufstellen zu können. Dahin gehört außer dem schon genannten System von Cohen (§ 30,4) auch Schleiermachers Philosophie. Als Philosoph nämlich glaubte Schleiermacher in seiner „Dialektik“ aus der Zusammenstimmung von Denken und Sein, sowie von Wollen und Sein eine höchste Einheit ableiten zu dürfen, die in den gegensätzlichen Reichen der Welt waltet, und diese Einheit setzte er dann gleich mit Gott. Aber dieser und ähnliche Versuche sind lediglich Postulate oder bloße Hinweise auf eine letzte Grenze, bei der alle Vernunft zuletzt einhalten muß. Ueberdies bleibt dieser Gott der Philosophie im besten Falle sehr verschieden von dem der lebendigen Religion; es würde sich nun erst darum handeln, ihr Verhältnis zu bestimmen.

Eine engere Verbindung von Religion und philosophischer Weltbetrachtung liegt in den beiden Gottesbeweisen vor, die aus dem Ganzen

¹⁾ Darum ist auch die Wertung der Welt als Erscheinung göttlicher Kräfte und Ideen nicht christlich. Sie denkt das Verhältnis zwischen Welt und Gott zu mechanisch und gleichartig; es fehlt das Moment des Wollens und Herrschens, die Lebendigkeit, die schöpferische Zielbestimmtheit, das Persönliche.

²⁾ Der Kampf darum durchzieht auch den Altprotestantismus. Das Luthertum spannte die Immanenz weit stärker an als der Calvinismus; vgl. S. 114. 140. 142. 189.

der Welt auf Gott als Urheber schließen.¹⁾ Der kosmologische Beweis, der seine erste Grundlegung schon bei Plato, Aristoteles und Cicero, seine weitere Ausführung bei Augustin und der Scholastik, aber auch bei Leibniz empfangen hat, schließt von der zufälligen, bedingten Welt auf ihre notwendige, unbedingte Ursache, die allein in Gott liegen könne. Der physiko-theologische oder teleologische Beweis, der ebenfalls auf die griechische Philosophie und die Scholastik zurückgeht, dann aber vor allem das Lieblingsthema der Aufklärung und ihrer natürlichen Theologie wurde, ja sogar Kants Achtung behielt, faßt vielmehr die zweckmäßige Ordnung der Welt ins Auge; diese sei nicht möglich ohne einen zwecksetzenden Grund, wie er allein in Gott liegen könne. Nun ist es seit Kant für diese beiden Beweise wie für die anderen klar, daß sie Gott nicht beweisen, sondern voraussetzen. Aber ihr eigentlicher Sinn ist auch wiederum nicht das Beweisen, sondern die Begründung der Welteinheit, in ihrem Dasein wie in ihrem Sosein, auf Gott; man muß das philosophische Element, d. h. das Beweisenwollen abstreifen, um ihren Wert zu finden. Wie der eigentliche Wert beim ontologischen und moralischen „Beweis“ in der Ausweitung des Gotterlebens auf das allgemeine Geistesleben liegt, so beim kosmologischen und teleologischen in der Ausweitung auf das Weltganze. So führt ihn tieferes Verständnis zurück von der Philosophie auf die lebendige Religion.

Inniger verbindet das trinitarische Dogma, das ja ebenfalls einen Weltanschauungsgehalt besitzt (S. 197), die christlich-religiösen mit philosophischen Zügen. Es stellt den Zusammenhang des natürlichen und des religiösen Gebiets in metaphysischen Formeln dar, indem es Jesus und den Heiligen Geist als besondere „Personen“ Gottes neben dem Vater versteht; in dem Aufweis himmlisch-metaphysischer Einheit soll zugleich die innere Einheit des Weltganzen deutlich werden. Der christliche Charakter dieser Weltanschauung liegt, abgesehen von ihrem historischen Inhalt, vor allem darin, daß auch hier die Gedanken der Schöpfung und des Gottesreiches einheitlich ineinandergreifen. Allein die Kritik, die vom Gesichtspunkt der Glaubenserkenntnis aus an diesem Dogma geübt werden mußte (§ 22,2), greift auch auf seinen Weltanschauungsgehalt über und muß sich hier noch erweitern. Zunächst fehlt die Berücksichtigung des allgemeinen Geisteslebens, die heute für eine Weltanschauung notwendig ist; vor allem aber sucht das evangelische Christentum die kosmische Bedeutung des Erlösers und des Heiligen Geistes nicht mehr unmittelbar in himmlischen Zusammenhängen, sondern mittelbar in der Kraft, die sich dem christlichen Erlebnis erschließt, Gott in die Seelen hineinzuleben und damit den tieferen Sinn des Weltganzen zu verwirklichen.

Andere philosophische Versuche möchten die Verschiedenheit der göttlichen Welt-Immanenz innerhalb des Gottesgedankens selbst noch direkter philosophisch zur Geltung bringen.²⁾ So Hegel, wenn er Gott, den absoluten

¹⁾ Die andern „Gottesbeweise“ s. § 28,1; 31,4; allgemeines s. § 10,1.

²⁾ Sie schließen sich dabei umdeutend an die Trinitätslehre an, s. oben S. 196.

Geist, in einer logischen Bewegung begriffen denkt, die notwendig erst die in sich mannigfaltige Welt erzeugt und dann ebenso notwendig sie wieder überwindet. Der ansichseiende Geist oder die logische Idee strebt nämlich, sich selbst Gegenstand zu werden, und schlägt daher um „in die Unmittelbarkeit äußerlichen und vereinzelteten Daseins“, des „Andersseins“, kommt dann in diesem zu der Form des fürsichseienden, selbstbewußten Geistes und erfährt sich zuletzt selbst als „sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so daß dies Andere jeden Schein der Selbstständigkeit gegen ihn verliert, ... nur als das Mittel erscheint, durch welches der Geist ... zur absoluten Einheit seines Ansichseins und seines Fürsichseins, seines Begriffes und seiner Wirklichkeit gelangt“.

Anschaulicher, d. h. weniger logisch als mythologisch, verfährt Schelling, seit das Hervorgehen der Welt aus der Einheit Gottes zu seinem eigentlichen Hauptproblem wurde.¹⁾ Unter dem Einfluß Jak. Böhmes findet er jetzt in Gott selbst die Wurzel der Gegensätzlichkeit und Mannigfaltigkeit der Welt. Er unterscheidet sein eigentliches Selbst und das, was nur Grund seiner Existenz, nur seine „Natur“ ist. „Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären ... Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille.“ Aus diesem dunkeln Willen, der gleichsam die Grundlage Gottes ist, erklärt sich die stets bleibende Irrationalität, der stets bleibende Rest des Chaos im Realen, vor allem auch die Möglichkeit des Bösen. Allein jener Urgrund erzeugt auch das „Wort der Sehnsucht, den Verstand in Gott“; er wird mit der Sehnsucht zusammen frei schaffender allmächtiger Wille, ordnet und bildet das Chaos, entfaltet die Keime des Lichts. Da aber der Wille des Grundes nur schrittweise dem Verstand nachgibt, so entsteht ein langsamer Prozeß durch die Stufen der Naturwelt hindurch, bis endlich im Menschen als dem Träger des Bewußtseins beides sich zur höchsten Kraft erhebt, zum Kampf zwischen dem isolierenden Eigenwillen (dem Bösen) und dem Universalwillen des göttlichen Verstandes; ihr Streit ist dann der Inhalt, die Versöhnung des Eigenwillens mit dem Universalwillen in der Liebe, die nicht mehr Indifferenz, sondern Einheit der Gegensätze ist, das Ziel der Geschichte.

Wenn große Philosophen zu solchen Mitteln greifen, um eine einheitliche Weltanschauung zu begründen, so ergibt sich daraus die Unmöglichkeit, durch Philosophie das näher zu bestimmen, was schon die lebendige Religion über das Verhältnis von Gott und Welteinheit sagt. Alle ihre Sätze, sowohl die Hegels wie die Schellings, sind nur Bilder und Umschreibungen des religiösen Geheimnisses, der unaufhebbaren Spannung, die der christlichen Weltanschauung kraft ihres Zusammenhangs mit der Spannung zwischen den Erlebnissen der Heiligkeit und Nähe Gottes notwendig anhaftet. Sie zeigen, daß die Vernunft ihrem überlogischen Ur-

¹⁾ Vgl. seine „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit,“ 1809, und Späteres.

sprung gemäß nicht aufhören kann, das Höchste und Letzte zum Inhalt ihres Denkens zu machen, und daß sie doch an diesem Inhalt immer neu die Ohnmacht ihrer Mittel offenbart. Denn sie geben im besten Fall wieder nur Bilder für den einheitlichen Werdeprouzess der von der schöpferischen Immanenz Gottes getragenen Welt; aber sie verzerren dabei den christlichen Gottesgedanken: durch Logisierung und Mythologisierung schmälern sie die Fülle seines Lebens, durch alleinige Betonung des Schöpferischen und Vernachlässigung des norm- und zwecksetzenden Herrscherwillens, der im Symbol des Gottesreichs ausgedrückt ist, die Kraft der Weltanschauung. Eher vermag die Kunst die Religion in der Darstellung der gottgetragenen Welteinheit zu unterstützen. Versteht man die metaphysischen Systeme von Plato bis Hegel als Ideendichtung und stellt sie neben das Ringen der Kunst (Goethe, Romantiker wie Novalis und Hölderlin, Beethoven u. a.), dann gewinnen sie einen mehr als rationalen Sinn. Sie symbolisieren dann die Erlebnismomente, die in allen Geistesfunktionen über deren nächste Zwecke hinaus nach Erfassung der Welteinheit drängen. Inhaltlich aber kommen wir durch keine Kunst oder Philosophie weiter als zu der Weltanschauung des christlichen Glaubens: die Welt ist die auf das Ziel des Gottesreichs hin sich vollziehende göttliche Schöpfung.

Das philosophisch-religiöse Ringen um ein tieferes Verständnis der Welteinheit beleuchtet noch einmal den Sinn der evangelischen Weltanschauung. Sie verschlingt die Gedanken des Glaubens eng mit der geistigen Gesamtarbeit ihrer Zeit, begibt sich also in eine freiwillige Abhängigkeit von dem jeweiligen Stande der Wissenschaft und Philosophie. Gerade dadurch wird sie fruchtbar für ihre Zeit, nimmt aber auch an deren Vergänglichkeit teil und bedarf immer aufs neue der Prüfung an jenem maßgebenden Kern der christlichen Weltanschauung, der in der Verbindung des Schöpfungs- und des Gottesreichgedankens liegt. Der Glaube darf solche Abhängigkeit suchen, weil er sich nach seinem Wesen selbständig und daher fähig weiß, sich im rechten Augenblick von ihr zu lösen; er muß sie aber auch suchen, weil er die Verpflichtung fühlt, als eine Auswirkung göttlichen Waltens an dem Werke der Offenbarung, Erlösung, Schöpfung teilzunehmen, das sich in der Welt und all ihren Lebensfunktionen vollzieht. So ist die Arbeit an der Weltanschauung eine notwendige Frucht des neuen, ebenso freien wie tätigen Lebens, das uns im Rechtfertigungsglauben geschenkt ist — eine Fortsetzung der inneren Geschichte, die in der Begegnung des Menschen mit Jesus und seiner Gemeinde entspringt und allmählich die ganze Breite des Bewußtseins ergreift. Sie ist ein Glied der tätigen Weltüberwindung, die der Christ und die christliche Gemeinschaft immer von neuem vollziehen muß.

Schluß

§ 35. Die Wahrheit der Religion und des Christentums

1. Der Sinn der Wahrheitsfrage. Gerade die Ausweitung der Glaubensgedanken auf die gesamte Weltanschauung legt zum Schluß die Frage nahe, ob der Glaube wirklich all das zu tragen vermag. Die Begründung des Glaubens, die anfangs (§ 6) gegeben wurde, war trotz ihrer Orientierung an der Geschichte, vor allem an der objektiven Gestalt Jesu, so völlig auf das innerste Leben eingestellt, daß man versucht sein könnte, ihre Geltung im Sinne einer subjektiven Gottes- und Heilsgewißheit auf diesen Bereich zu beschränken und vor allem für ihre Anwendung auf die Weltanschauung andere, mehr „objektive“ Stützen zu fordern. Darum muß hier rückschauend die Wahrheitsfrage aufgeworfen werden.

Was ist Wahrheit? Der Begriff hat mannigfache Wandlungen erfahren.¹⁾ Verstand man im Altertum und noch im Mittelalter zumeist die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt darunter, die *adaequatio rei et intellectus*, so mußte die seit der Reformation gründlich veränderte Lage dahin führen, daß man die Unmöglichkeit eines Nachweises jener Übereinstimmung erkannte und es wagte, die Wahrheit vom Subjekt her zu erfassen. Descartes und Kant wurden Führer, hinter die der Gang der geistigen Entwicklung nicht wieder zurückkehren kann. Fällt aber jene erste, vorkritische Auffassung der Wahrheit dahin, dann ergeben sich zwei Möglichkeiten: eine formale und eine materiale.²⁾ Entweder nämlich ent-

¹⁾ Vgl. etwa die (freilich ganz äußerliche) Übersicht in Eislers Wörterbuch der philos. Begriffe, 3. Aufl. 1910, 3. Bd. 1702 ff. — Grundsätzlich erörtert den Begriff: Bornhausen, Der Wahrheitsbegriff in der Philosophie Euckens, 1910.

²⁾ Eine dritte Auffassung wäre die des „Pragmatismus“, der die Wahrheit in die Nützlichkeit und Fortschrittskraft verlegt. Er ist in dieser Zuspitzung amerikanisch, hat aber auch deutsche Parallelen, z. B. in Vaithingers „Philosophie des Als Ob“ (3. Aufl. 1919). Der Wahrheitsbeweis für Religion und Christentum läge dann im psychologisch-historischen Aufweis ihrer geschichts- und kulturbildenden oder seelisch fördernden Kraft, der leicht genug zu geben ist. Allein so wichtig solche Gedankengänge für die Apologetik sind, die Glaubenslehre muß sie meiden, weil sie die Religion an fremden Maßstäben messen und ihren Erkenntnisgehalt vernachlässigen (s. auch oben § 30, 4), ja einen skeptischen Einschlag besitzen.

springt der Charakter der Wahrheit rein aus der Richtigkeit, der Normalität der darauf gerichteten Geistestätigkeit, oder es handelt sich zugleich doch wieder um einen Inhalt, um die höchste, Leben und Welt, also auch die Geistestätigkeit selbst bestimmende Wirklichkeit; in beiden Fällen aber ist die Wahrheit nicht etwas fertig Gegebenes oder beweishaft Festlegbares, sondern ein unendliches Ziel, um das der Mensch geschichtlich, unter Gegensätzen und Irrtümern ringt, schließt also irgendwie ein subjektives Moment ein. So steht in Sachen der Wahrheit Glaube gegen Glaube, Überzeugung gegen Überzeugung. Die Wahrheit greift über das intellektuelle Gebiet hinaus, wird eine Sache des Geistes überhaupt (S. 266) und verschlingt sich mit der Gewißheit; nur daß sie dem individuellen Erlebnis durch die Verbindung mit sachlichen und kritischen Erwägungen überindividuelle Geltung verleiht.

Jene erste Auffassung wird häufig von der Philosophie, vor allem von der kritischen und der positivistischen, gepflegt. Auch der Begriff des Wirklichen empfängt dann die § 30, 1 angedeutete rein methodische Wendung; „objektiv“ wird das im Denken gesetzmäßig Verknüpfte, das von zufälligen Wahrnehmungen und Interessen Unabhängige (Kant). Allein weder der naive Mensch noch die wissenschaftliche Forschung noch die lebendige Religion kann sich damit begnügen. Wie für sie der Begriff der Wirklichkeit immer von neuem eine inhaltliche Wendung nimmt, so notwendig auch die Wahrheit. Nur behält sie einen irrationalen, unendlichen, weder logisch noch dogmatisch bestimmbaren Charakter. Für den Christen fließt sie zusammen mit Gott, der gerade als heilig-naher, unendlich erhabener und doch offener Gott der eigentümlichen Schwierigkeit des Begriffes gerecht wird. So gewinnt die Wahrheitsfrage wiederum ihre besondere Zuspitzung in der Frage nach der Wirklichkeit Gottes. Aber sie hat nicht mehr den Sinn der Beweisbarkeit, sondern den der beiden heute möglichen Deutungen, der methodischen und der inhaltlichen. Die Wirklichkeit Gottes, d. h. der christlichen Erkenntnis des Heiligen, darf dann als aufgewiesen gelten, wenn es gelingt, ihre Erfassung methodisch zu rechtfertigen und ihren Inhalt in sachlichen Zusammenhängen zu begründen.

Da es sich aber nicht um einen Beweis, sondern um einen Aufweis handelt, so kann dabei eine Allgemeingültigkeit in dem gewöhnlichen Sinn der tatsächlichen allgemeinen Anerkennung nicht erstrebt werden. Allgemeingültig in diesem Sinne ist nur, was der Logik oder der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich ist. Auf dem Gebiete des Ästhetischen, Sittlichen und Religiösen gewinnt die Allgemeingültigkeit ganz offenbar vielmehr den Sinn des Gelten-Wollens, der normativen Forderung, die sich an die besondere Empfänglichkeit der Menschen wendet und deshalb in sehr verschiedenem Maße, von manchen überhaupt nicht verstanden wird. Und dieser Sinn des Allgemeingültigen enthüllt sich bei näherem Zusehen als der überlegene, im letzten Grunde bestimmende. Denn sobald die Frage nach dem Recht der Logik und der sinnlichen Wahrnehmung selbst aufgeworfen wird, bleibt auch für sie keine andere Begründung als die auf das Norm- und Geltungserlebnis. Allerdings ist dieses auf ihrem Boden

gleichmäßiger und wenigstens unter den Durchschnittsmenschen allgemein — aber Durchschnitt und Masse sind hier so wenig wie sonst die Träger der höheren Kräfte und die Zeugen der tieferen Erkenntnis. Folgerecht durchgedacht führt diese Umprägung der Allgemeingültigkeit zu dem religiösen Wirklichkeitsbegriff, der bereits betont wurde (s. § 30 f.), und zu einer neuen Fassung des Objektiven; objektiv ist dann, was am sichersten die eigentliche letzte Wirklichkeit bezeugt, d. h. das, was unter naturhaften und rationalen Gesichtspunkten als das Subjektivste gilt, das Erlebnis des sich selbst vergegenwärtigenden Gottes, das höchst gesteigerte und tiefst erfüllte persönliche Leben.

Freilich bleibt der Vorwurf der Illusion (§ 7, 2; 31, 3) gegenüber solcher Allgemeingültigkeit stets möglich. Aber diese Möglichkeit darf nicht schrecken; sie trifft alles, was über Sinneswahrnehmung und Logik hinausgeht, also alles höhere Leben. Wider sie gibt es keine anderen Waffen als kritische Selbstbesinnung des Geistes auf seine Methodik (Nr. 2) und folgerechte Durchführung der höchsten religiösen Erkenntnis bis zum Erweis der Anwendungsfähigkeit auf alle Gebiete des Weltganzen (Nr. 3).

So wendet sich denn die Erörterung der Wahrheitsfrage nicht an alle Menschen ohne Unterschied, sondern allein an die Empfänglichen, d. h. an diejenigen, die das Erlebnis der unbedingten Forderung als maßgebend anerkennen. Es ist unfruchtbar, die Wahrheit von Religion und Christentum vor dem Richterstuhl der Logik oder der Erfahrungswissenschaft rechtfertigen zu wollen. Hier besteht nur die eine Aufgabe, zu zeigen, daß die allgemeine Wissenschaft die Wahrheit der Religion in keiner Weise ausschließt, vielmehr Anknüpfungspunkte für sie bietet. Dafür sind die grundlegenden Ansatzpunkte bereits in § 29—34 gegeben; ihre Durchführung ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie und der Apologetik. Dagegen müssen wir in der Glaubenslehre die Wahrheit der Religion und des Christentums vor unserm eigenen Gesamtbewußtsein und vor dem Urteil solcher rechtfertigen, mit denen wir einen gemeinsamen Lebensgrund in der Anerkennung der unbedingten Verpflichtung besitzen; das sind die sittlich lebendigen Menschen,¹⁾ aber darüber hinaus alle geistig lebendigen, auch solche, deren sittliche Selbstbesinnung unklar geblieben oder geworden ist.

Weiter führt auch nicht der Versuch Stanges,²⁾ aus dem Eindruck der Unvollständigkeit der sinnlichen Erfahrung wenigstens auf die Notwendigkeit der Religion (des religiösen Problems) zu schließen, da sie der Frage nach einer Ergänzung der sinnlichen Erfahrung Sinn und Antwort gebe; noch der andere von Heim,³⁾ die Denkmöglichkeit einer die ganze Wirklichkeit umspannenden Glaubensüberzeugung aus der Notwendigkeit

¹⁾ Auf sie beschränkt man die Empfänglichkeit vor allem da, wo der Dualismus der theoretischen und der praktischen Vernunft herrscht (s. § 31, 2, S. 286). Sie kommen allerdings in erster Linie in Betracht, da für sie auch die Regel Joh 7, 17 gilt.

²⁾ Stange, *Christentum und moderne Weltanschauung*, I, 2. Aufl. 1914.

³⁾ Heim, *Glaubensgewißheit*, 2. Aufl. 1920.

abzuleiten, über die exklusive Ordnung der gegenjählich gegebenen Weltinhalte auf eine andere zurückzugehen, in der das exklusive Verhältnis aufgehoben ist, in der also eine unmittelbare Zusammenschau des Weltganzen möglich wird. Beide Versuche haben nur bei solchen Menschen Sinn, die auf geistigem Gebiete eine unbedingte Verpflichtung spüren, also geistig lebendig sind.

Auf völlig unevangelische Bahnen gerät der Okkultismus, sofern er die Wahrheit der Glaubensgedanken durch seine besondere „Erkenntnis“ der geistigen Wirklichkeit unterbauen möchte. Nicht nur daß er dabei tatsächlich die geistige Wirklichkeit zu einer feineren Natur, also substanzhaft verzerrt – vor allem will er das Wunder ohne den Glauben, den Gegenstand der Religion ohne Religion erfassen; für die zahlreichen Menschen aber, die keine okkulten Erkenntniskräfte besitzen, weiß er keinen andern Ausweg als Autoritätsglauben und äußere Unterwerfung. Darum wird echter Glaube seine Gaben für sich ablehnen müssen, unbeschadet der Frage, ob nicht die Wissenschaft hier mancherlei zu lernen hat.

2. Die methodische Rechtfertigung. Sie besteht in dem Nachweis, daß die Religion eine normale Funktion des Geistes und daß im besondern das Christentum die Erfüllung aller Religion ist. Die Mittel dazu sind negativ in der kritischen Erkenntnistheorie,¹⁾ positiv in der Skizze der christlichen Weltanschauung (vor allem § 28; 31) gegeben.

Die Normalität der Religion ergibt sich nicht schon aus ihrer Allgemeinheit, so wertvoll deren Feststellung auch als Stück des religiösen Bewußtseins und als Ausgangspunkt für alles weitere Nachdenken ist (§ 28, 1). Es handelt sich vielmehr um die Frage, ob die Religion sich in ihrem Verfahren so stark von dem anderer Geistesgebiete unterscheidet, daß sie als Fremdkörper erscheint und daher unwillkürlich den Verdacht der Selbsttäuschung weckt (§ 7, 2; 30, 4; auch S. 226).

Bei der Erörterung des allgemeinen Geisteslebens fanden wir als grundlegend jenes Erlebnis der inneren Verpflichtung, der Normbestimmtheit, das Abhängigkeit und Freiheit miteinander verbindet. Wer sich an ihm in Lebens- oder Weltanschauung orientiert, der steht tatsächlich auf neuem Boden: die geltende Wirklichkeit tritt ihm in den Vordergrund und drückt die sinnlich wahrnehmbare, die empirische Wirklichkeit auf eine niedrigere Stufe herab. Durch Unterordnung seines individuellen oder Gruppenegoismus, seiner Begehungen und Leidenschaften unter geistige, vor allem sittliche Zwecke hört er auf, ein rein „natürlicher“ Mensch zu sein; er empfängt Offenbarung, Erlösung und Neuschöpfung. Sobald er zum Bewußtsein dieses Vorgangs und der damit vollzogenen Veränderung der Lebenseinstellung kommt, kann er die Religion nicht mehr als wesensfremd empfinden, die das Erlebnis der überempirischen Wirklichkeit vollendet und begründet. Er kann vielleicht die einzelnen Inhalte der Religion,

¹⁾ In diesem Sinne faßte schon Kant seine Absicht dahin zusammen: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft).

auch ihre Erkenntnis bestreiten (§ 30, 4), aber er kann sie nicht in ihrem ganzen Wesen als Illusion betrachten, wenn er nicht den Grund seines eigenen neuen Lebens zerstören und auf dessen höchste Steigerungen verzichten will. Und je bewußter und folgerichtiger er sich auf diesen Grund stellt, desto stärker wird er nicht nur die Tatsache der Religion psychologisch begreifen, sondern ihre innere Notwendigkeit als Abschluß und letzte Erfüllung des Geistes erfassen. Er wird sie von beiden Seiten her verstehen, einmal als endgültige Selbstbegründung des Geistes, anderseits als endgültigen unmittelbaren Durchbruch der göttlichen Selbstvergegenwärtigung, die schon im Übergang vom natürlichen zum (allgemeinen) Geistesleben ihren mittelbaren Anbruch bezeugte. Von der idealistischen Selbstbesinnung des Geistes und der idealistischen Begründung des Lebens auf die geistige Wirklichkeit nicht weiter schreiten zum religiösen Idealismus (§ 31, 4), ist eine Gedankenlosigkeit oder ein mattherziges Einhalten auf halbem Wege; es bedeutet die Einschrumpfung des Idealismus zu einer Abart des Positivismus. So rechtfertigt die Religion sich vor den Menschen lebendigen Geistes als innerlich wahr, ganz abgesehen von ihren besonderen Inhalten.

Nur ist damit noch nicht über die Wahrheit des Christentums entschieden. Und doch können wir diese Frage nicht beiseite lassen. Alle Formen der Religion für gleich wahr erklären, ist unmöglich. Auch die sinnbildliche Auffassung der religiösen Erkenntnis (§ 8, 3) und darüber hinaus der gesamten religiösen Erscheinungswelt gibt kein Recht dazu. Denn mindestens ein Maßstab der Abwertung erwächst aus dem Vergleich: die Wahrheit der Religion muß sich am stärksten demjenigen geschichtlichen Gebilde mitteilen, das ihr Wesen am reinsten und kraftvollsten verwirklicht. Will also das Christentum in besonderem Maße Wahrheit sein, so muß es sich in demselben Maße als Verwirklichung der Religion erweisen. Damit werden wir zu der Erörterung über das Christentum als die Weltreligion, vor allem über die Absolutheit des Christentums und über das Wesen der Religion, zurückgeführt (§ 28; 31, 3). Und zwar tritt dabei ein besonderer Punkt in den Vordergrund. Mögen wir nämlich den Allgemeinbegriff oder den Normbegriff der Religion zugrunde legen (S. 245, 2), beide betonen das Erlebnis des Überweltlichen. Und es kann kein Zweifel sein, daß dies Erlebnis im Christentum seine vollkommenste, fruchtbarste Höhe erreicht. Zwar eine größere Steigerung der Transzendenz könnte im Deismus und in gewissen Zügen der prophetischen Religion gefunden werden. Aber die religiöse Fruchtbarkeit der Transzendenz liegt nicht in der bloßen Überweltlichkeit, sondern darin, daß sie den Weltprozeß durchleuchtet und in der Geschichte der Menschheit sich erlösend und schöpferisch durchsetzt; die weltüberwindende Bejahung des Wirklichen, der Geschichte, der Persönlichkeit und Gemeinschaft ist ihre beste Probe, und sie wird allein im Christentum vollkommen erbracht. Das ist der Grund, der das Christentum befähigt, in steter Selbstpotenzierung der Religion und in lebendig fortschreitender Verwirklichung seines eigenen Wesens (S. 255 ff.) die Weltreligion zu werden. So kommt die Wahrheit der Religion im

Christentum zur vollen geschichtlichen Wirksamkeit und rechtfertigt damit das Christentum vor dem Bewußtsein der geistig lebendigen Menschen.

3. Die inhaltliche Rechtfertigung. Eine inhaltliche Rechtfertigung der Gesamterscheinung der Religion überhaupt wäre undurchführbar, da der für ihren Allgemeinbegriff konstitutive Begriff des Heiligen zu unbestimmt, zu vieldeutig ist, um einen das Gesamtgebiet der Religion wirklich treffenden Gedankengang darauf zu begründen. Gerade wo es sich um die Beziehung auf Welt- und Lebensanschauung handelt, müssen wir uns sofort der christlichen Religion zuwenden. Ihr Gottesgedanke und ihre Lebensanschauung sind fähig und bedürfen der Rechtfertigung.

Der Gottesgedanke muß sich, da ein Beweis ein Unding wäre, durch seine Weltanschauungskraft bewähren. Tatsächlich haben wir überall diese Kraft gefunden. Erst der Gottesglaube ermöglicht es, die verschiedenen Arten der Wirklichkeit, die empirische und die (wieder in sich differenzierte) geltende, zur Einheit zusammenzufassen; nur er macht durch seine Deutung die Welt zu einer Heimat, darinnen Seele und Geist zu wohnen vermögen, verwandelt das Vertrauen zum Leben, ohne das wir verzweifeln müßten, aus einer Sache naiver Blindheit oder heroischen Wagnisses in die ruhige Gewißheit des Kindes, dem das stete Erlebnis der elterlichen Liebe über alle unverstandenen und mißverstandenen Vorgänge hinweghilft. Dieser christliche Monismus ist der einzige Monismus, der sich durchführen läßt. Er ist schon darin jeder anderen Weltanschauung überlegen, dem Positivismus wie dem Dualismus und reinen Idealismus — geschweige den verschiedenen Formen des vulgären Monismus.

Eine ernstliche Gefährdung des christlichen Gottesgedankens erwächst daher bei solchen, die an sich die geistige Wirklichkeit anerkennen, nicht aus äußeren theoretischen, sondern aus inneren praktischen Schwierigkeiten, nämlich aus dem Ringen mit der Tatsache des Übels (Theodizee, s. S. 81. 101 f., 126 ff., 159. 305 f.). Verhängnisvolle Naturkatastrophen,¹⁾ Einblicke in die Härte des Naturprozesses überhaupt, Krankheit, aber auch das wirtschaftliche, soziale und politische Elend der Welt, vor allem in seinen seelengefährdenden, geistvernichtenden Wirkungen, dazu die Tatsache des Bösen scheinen immer von neuem das Dasein oder doch die Herrschaft des Gottes der Liebe für unmöglich zu erklären. Allein diese Schwierigkeit ist bedingt durch die eudämonistische Einstellung des Menschen, durch seinen Anspruch auf Glück und durch die Beschränkung seines Gesichtskreises auf das irdische Leben. Sie fällt dahin, wo diese Beschränkung durch den Gedanken an die Unendlichkeit der göttlichen Möglichkeiten und jener Anspruch durch die Begründung des Lebens auf Geist und Gott überwunden wird. Helfen kann also hier nicht eine Heranziehung rationaler Gedankengänge, wie sie sich bei Leibniz oder in der teleologischen Weltbetrachtung der Aufklärung findet, sondern lediglich die Belebung und folgerechte Durchführung des Glaubens selbst. Schon die Umwertung von Leid und Übel zu göttlichen

¹⁾ So wurde das Erdbeben von Lissabon 1755 bedeutsam für die Geschichte der Weltanschauung.

Erziehungsmitteln im Vorsehungsglauben (II Kor 12, 7; vgl. § 12, 3; 15, 4; 18, 1d; 34, 1) oder ihr Erlebnis als Träger der überrationalen göttlichen Heiligkeit (Hiob) hebt über die Zweifel empor, die in der Theodizee fälschlich eine Lösung suchen. Vollends wer in der Gemeinschaft Jesu gelernt hat, in Leiderdulender opfernder Liebe die tiefste und sieghafteste Offenbarung, Erlösung und Schöpfung, das stärkste Walten der göttlichen Immanenz zu erkennen, für den wird Leid und Übel selbst zur lebendigen Theodizee. Das Moment des Opfers schlingt sich so innig in die Weltanschauung hinein, daß von da aus nicht nur die Geschichte der Menschheit, sondern sogar die scheinbar brutale Naturentwicklung eine neue Seele empfängt. Die Möglichkeit des Bösen aber wird dem, der sich in das Wesen des Sittlichen vertieft, als notwendige Bedingung wahrhaft sittlicher Gesinnung verständlich.¹⁾ So erledigen sich auch die fremdreligiösen Versuche, diese inneren Schwierigkeiten zu überwinden: die Ableitung des Übels und des Bösen von einer widergöttlichen Macht (vgl. auch § 15, 5; sowie Parsismus, Gnostizismus oder Manichäismus), sowie seine Herabwürdigung zum bloßen Schein oder zur bloßen Negation des Guten (Christian Science u. a.). Die christliche Weltanschauung bewährt sich gerade in ihrem Gottesgedanken als diejenige, die den Welträtseln die beste Lösung gibt, die dem Ganzen wie der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit des Weltbestandes, dem Einheitsstreben wie den starken Spannungen und dem Kampfcharakter des geistigen Lebens am besten gerecht wird.

Mit dem Hinweis auf die opfernde Liebe haben wir bereits das Gebiet der Lebensanschauung betreten. Die inhaltliche Rechtfertigung des Christentums kann hier, außerhalb der Ethik, nur in ihrer allgemeinen Richtung angedeutet werden. Ausgangspunkt ist wiederum die Mannigfaltigkeit, ja Gegensätzlichkeit, die erst im Christentum ihre Lösung findet. Die Ethik zeigt, seit das Wesen des Sittlichen im Gehorsam gegen die unbedingte Forderung aufgewiesen worden ist, einen steten Zwiespalt zwischen formaler und materialer Fassung. Die formale betont überall den kategorischen Imperativ, findet aber keinen Übergang zur Aufstellung der sittlichen Zwecke und Inhalte, die materiale blickt allein auf die Zwecke und verfällt dabei in irgendwelchen Eudämonismus. Der Glaube an den heilig-nahen Gott bietet den einzig möglichen Ausgleich. Er verschärft die Forderung bis zum äußersten, indem er sie als Gottes Forderung versteht, und er gibt ihr anderseits in der Bruderliebe den Inhalt, der allein wertvoll genug ist, um die Unbedingtheit der Forderung verständlich zu machen, der sich überdies auch als höchster Gipfel all der sittlichen Zwecke erweist, die in den natürlichen Gemeinschaftsformen (Familie, Freundschaft, Staat, Gesellschaft, Menschheit) erwachsen.

Ähnlich wie bei dem grundlegenden Gegensatz der Ethik ist es bei den wichtigsten Einzelheiten. Vor allem das Verhältnis des Einzelnen und der Gemeinschaft bleibt außerhalb des Christentums unklar. Kants

¹⁾ Vgl. oben § 33, 2; dazu die berühmte Stelle in Kants Kritik der praktischen Vernunft, I 2, 2. Hauptst., 9. Stück.

Formulierung der sittlichen Forderung¹⁾ macht den Einzelnen zum Exemplar einer Gattung und nicht zum Glied der Gemeinschaft; die natürlichen Gemeinschaftsformen aber dämmen mehr den Spielraum des Einzelnen ein, als daß sie seine Selbstsucht von innen her überwinden. Erst das christliche Ziel des von der Liebe getragenen Gottesreichs macht es klar, daß der Einzelne sich selbst in der Hingabe an die andern gewinnt, daß also Persönlichkeit nicht anders als in der Gemeinschaft besteht und Gemeinschaft nur möglich ist als Organismus freier Persönlichkeiten.

So läßt die christliche Sittlichkeit sich als die Vollendung der in Gewissen und Geschichte gegebenen sittlichen Grundrichtung und der Glaube als die Voraussetzung für die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe erweisen. Erst im christlichen Gotterleben und im Gottesreich erhält das sittliche Ideal den universalen Zusammenhang mit dem Ganzen des Lebens und den Tiefen der Ewigkeit, den es braucht, erst dadurch auch die Kraft der Verwirklichung. „Mensch sein heißt von innen bauen und im Engen Ewiges schauen“ (Lienhard).

Der Gedanke des Gottesreiches, in dem die Predigt des Evangeliums ihren Anfang nimmt und die christliche Weltanschauung sich vollendet, wird zugleich die innere Bürgschaft ihrer Wahrheit. Indem er alles auf das offenbarende, erlösende, schöpferische Wirken Gottes stellt, sprengt er immer von neuem die Engen und Isolierungen, die das empirische Leben auch der Religion und des Geistes bedrohen, besiegt er die Zweifel, die aus solcher empirischen Verengung erwachsen, stellt er zuletzt sogar seine eigene Bekämpfung in religiöses Licht. Kann der Unglaube niemals den Glauben, die Selbstsucht niemals die Liebe verstehen, so versteht doch umgekehrt der Glaube allen Unglauben, die Liebe alle Selbstsucht (§ 15; 33, 2. 3; 34, 1) — das ist der letzte siegreiche Selbstbeweis, den die christliche Wahrheit mitten in ihrem Kampfe wider Sünde und Anfeindung führt.

Auch an der Krisis, die unsrer abendländischen Kultur zu drohen scheint, wird die Wahrheit des Christentums sich bewähren. Sie bestätigt ja die Kulturkritik, die zu seinem Wesen gehört, erleichtert ihm die Lösung der trübenden Kompromisse, die es in seiner empirischen Entfaltung geschlossen hat, und stärkt ihm damit die Kraft, in folgerechter Auswirkung seines Wesens die neuen Kulturentwicklungen stärker als die sterbenden mit seinem Geiste zu durchdringen. Je mehr die verschiedenen Linien der Kultur in humaner Persönlichkeit und wahrer Gemeinschaft bereits den Charakter des Gottesreiches an sich tragen, desto lebendiger werden sie auch den Wandel der Kultur überdauern; je stärker sie den Geist der Selbstsucht und des Materialismus verkörpern, desto radikaler müssen sie neuen, bessern Formen weichen. Und umgekehrt: was sich rein naturhaft wider das Bestehende aufbäumt, das muß den kulturzerstörenden Kampf aller gegen alle verschärfen; nur was den Geist zur Herrschaft über die Natur,

¹⁾ Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne (Kritik der prakt. Vernunft, I 1, 1. Hauptst. § 7). Vgl. auch oben S. 276.

die Seele zur Weltüberwindung emporhebt, wird wahre Kultur zu schaffen vermögen. Mit der wahren Kultur aber werden solche Mächte bewußt oder unbewußt, mittelbar oder unmittelbar auch das Christentum in seinem Ringen um die Verwirklichung des Gottesreiches stärken. So besteht von dem sittlich-religiösen Quellgrund alles wahren Lebens her eine schöpferische Kontinuität der Kultur, die sich sogar im „Untergang des Abendlandes“ behaupten müßte. Gerade die christliche Weltanschauung kann darum vertrauend selbst dieser Möglichkeit ins Auge blicken. Für jede werdende wie für jede vergangene Kultur gilt der paulinische Satz: „Alles ist euer“ (I Kor 3,21) und der reformatorische: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge“.

Namenverzeichnis

- Abälard 148.
 Alqazali 239.
 Anselm 143. 145. 291.
 Aristoteles 84. 225. 228. 236.
 307. 319.
 Augustin 24. 84. 86. 88 f. 93.
 98. 111 f. 122. 130. 132.
 143. 184. 191 f. 196. 198 ff.
 207. 215. 275. 295. 307.
 314. 319.
- Bach 33. 181.
 Bachmann 27.
 Beethoven 321.
 Bergson 67. 90.
 Biedermann 27. 106. 108.
 147. 196.
 Bodelschwinger 45.
 Böhme 320.
 Bölsche 270.
 Buddeus 11.
 Buddha 238. 244. 249.
 Buftmann 249.
- Calixtus 72 f.
 Calov 24 f.
 Calvin 7. 24. 31. 37. 60.
 73 f. 144. 189 ff. 201 f.
 292.
 Carlisle 230.
 Cicero 244. 319.
 Clemens Alexandrinus 233.
 Coccejus 72 f.
 Cohen 278. 318.
 Comte 277.
 Cremer, H. 77. 210.
- Dante 42.
 Darwin 301.
 David v Augsburg 239.
 Delitzsch 173. 186.
 Descartes 322.
 Dilthey 281.
 Dorner, A. 28.
 Dorner, J. A. 27. 147. 162.
 Drews, A. 108. 277 f. 289.
- Driesch 302.
 Dunkmann 27. 290.
 Dürer 181.
- Eckart 24. 249.
 Einstein 90. 218.
 Epiktet 234.
 Erasmus 202. 249.
 Ernesti 145.
 Eucken 262. 281.
- Feine 164.
 Feuerbach 59. 289.
 Fichte 82. 256.
 Francke 210.
 Frank 21. 27. 34. 43. 196.
 Franz v Assisi 24. 62. 181.
 Fries 66. 69. 290.
- Gellert 24.
 George, Stefan 272.
 Gerhard, J. 7. 14. 26. 51.
 144. 158.
 Gerhard, P. 24. 33. 159.
 181. 215.
 Goethe 61. 91. 93. 181. 301.
 321.
 Gottschalk 201.
- Häckel 219. 270. 302.
 Haering 27. 90. 97. 197.
 Hamann 35. 263.
 Harnack, A. 11. 295.
 Hart, H. u. J. 108.
 Hartmann, E. v. 277 f.
 Hase 28.
 Hegel 59. 64. 66. 82. 108.
 196. 253 f. 256. 261. 268.
 300 f. 306. 319 ff.
 Heiler 57. 223. 236. 242. 252.
 Heim 27. 69. 252. 254. 324.
 Herder 8. 24. 35. 49. 53.
 107 f. 112. 136. 225 f.
 236. 240. 254. 256. 263.
 269. 286 f. 296. 300 f. 303.
- Herrmann 8 f. 16. 28. 40. 47.
 55. 62. 137 f. 153. 162.
 240. 249. 262. 310.
 Höfling 186.
 Hofmann, Chr. K. 8. 21. 27.
 149 f. 160. 210.
 Hölderlin 321.
 Hollaz 26. 51.
 Homer 244.
 Hume 35. 59. 307.
 Hussler 262.
 Hutter 25.
- Ignatius v Loyola 42. 194.
 Ihmels 27. 230.
 Irenäus 255.
- Jacobi, F. H. 35. 49. 53. 108.
 Jamblichus 239.
 Johannes Damascenus 173.
 Johannes vom Kreuz 239.
- Kaftan, J. 9. 27. 59. 66. 72.
 82. 86. 125. 262. 288.
 Kähler 27. 138. 210.
 Kant 10. 18. 26. 40 f. 61.
 64. 92. 216. 221. 262.
 273 f. 276. 281. 286 f. 289.
 291 f. 301. 314. 319. 322 f.
 325. 328 f.
 Kierkegaard 286.
 Kirn 27.
 Kliefoth 173.
 Krause 318.
 Kung-fu-tse 228. 234.
- Lagarde 211.
 Lange, F. A. 278.
 Laotse 228. 236. 238. 249.
 Leibniz 101. 108. 196. 216.
 221. 234. 300. 303. 307.
 327 f.
 Lemme 18. 27.
 Lessing 196. 254.
 Lienhard 329.
 Lipius 27. 69.

- Loze 82. 108. 216. 311. 318.
 Luthardt 28.
 Luther 8. 10. 20. 24 f. 29 ff.
 33 ff. 36 ff. 42 44 ff. 50 f.
 54. 61 f. 65 f. 73. 75. 77.
 82. 85 f. 93. 96. 98. 111.
 115 f. 122 ff. 128. 130.
 133 f. 141 ff. 148. 153. 156.
 159. 165. 169 f. 172 ff.
 177 ff. 191 f. 202. 205 ff.
 215 f. 228. 236 f. 239. 241.
 249. 251. 284. 286. 296.
 308. 314. 330, f. Reforma-
 tion.
 Mark Aurel 234.
 Martensen 186.
 Maurenbrecher 270.
 Melanchthon 7. 24 f. 31 f. 72.
 124. 139. 142. 168. 190 ff.
 196. 202. 208 f. 292, f.
 Augsburgisches Bekennt-
 nis, Apologie.
 Mohammed 229 f. 249.
 Müller, Julius 129. 134. 196.
 Münchmeier 173.
 Natorp 262. 266. 279 f. 284.
 Niehsche 272.
 Nitsch, S. 28.
 Novalis 64. 189. 321.
 Origenes 24.
 Osiander 209.
 Österreich 221. 300.
 Ostwald 219. 302.
 Otto 28. 39. 69. 80. 84. 290.
 297. 300.
 Pascal 234. 240.
 Pelagius 111. 291.
 Petrus Lombardus 184.
 Pfaff 11.
 Pfeiderer 27.
 Philo 249.
 Plato 58. 85. 91. 99. 225.
 228. 234 f. 266. 284. 319.
 Proklus 239.
 Pythagoras 228.
 Quenstedt 24. 26. 90. 307.
 Rahtmann 180.
 Reischele 27. 68. 109. 115. 288.
 Richter 223.
 Rickert 262. 267. 313.
 Rilke 108.
 Ritschl, A. 8. 23. 27. 34. 36.
 40. 44. 54. 59. 62. 66. 68.
 73 f. 77. 79 f. 82. 89. 95.
 97. 100. 108. 129. 148.
 150 f. 160. 162. 172. 196.
 199. 210. 235. 240. 245.
 251. 262. 286. 298. 307.
 310. 314.
 Rothe 129.
 Rousseau 294.
 Schaefer 28. 39. 74.
 Scheler 96.
 Schelling 66. 82. 196. 268.
 300. 320.
 Schiller 61. 138. 271. 306.
 Schlatter 27. 103.
 Schleiermacher 8. 10 f. 14.
 17. 21. 24 ff. 34. 37 f. 44 f.
 48 f. 52 f. 54. 61 f. 64. 66.
 69. 73. 77 ff. 84 ff. 92. 95.
 97. 102. 108. 112 f. 120.
 129. 136. 138. 143. 147 ff.
 157. 160. 162. 172. 181.
 186. 191. 195 f. 203. 210.
 221. 226. 235 f. 244. 245.
 251. 253. 255 f. 269. 273.
 276. 284. 286 f. 296. 308.
 318.
 Schmid 28
 Schopenhauer 223. 270.
 Schulze 27.
 Schweizer, Al. 11. 27. 28.
 Seeberg, R. 28. 88. 94.
 Seneca 99. 234 f.
 Shaftesbury 108.
 Siebeck 227.
 Simmel 107.
 Soederblom 193. 223. 234.
 236. 242 f. 245.
 Spalding 24.
 Spangenberg 26.
 Spencer 316.
 Spengler 303. 313. 330.
 Spinoza 108. 228. 244. 307.
 Stange 28. 324.
 Strauß, D. S. 26. 106. 108.
 146. 254. 307.
 Süskind 288.
 Tersteegen 237.
 Therese, hlg. 239.
 Thomas v. Aqu. 24. 144. 307.
 Thomajus 186.
 Traub, S. 40. 290.
 Troeltsch 9. 28. 34. 203. 252.
 265. 284. 288 ff. 296. 311.
 Vaihinger 322.
 Dilmar 173.
 Weber, E. 137.
 Wegscheider 26.
 Wehrung 288.
 Wendland, J. 290. 311.
 Wendt 27. 103.
 Wernle 18. 201.
 Wesley 24. 177.
 Wichern 24. 45. 181.
 Wilde 272.
 Windelband 80. 262. 279. 284.
 Wobbermin 28. 300.
 Wolff, Chr. 24. 234.
 Wundt 221. 241. 312.
 Zarathustra 228 f. 231.
 Zingendorf 24. 70. 177.
 Zwingli 24. 189. 201.

Schlagwortverzeichnis

- Abendmahl 188. 141. 184 f. 188 ff.
 Abhängigkeit 55. 66.
 Abolutheit 82. 160. 162. 171.
 176. 204. 224. 252 ff. 326.
 Agnostizismus 316; s. Positi-
 vismus.
 Allgegenwart 83. 87 ff.
 Allgemeingültigkeit 323 f.
 Allmacht 83 ff. 113. 304. 312.
 Allwissenheit 91.
 Ämter Jesu 33. 139. 143 ff.
 151 ff.
 Anhypostasie 162.
 anthropozentrisch 59 f. 74. 82.
 103. 109 ff. 304. 315 f.; s.
 Eudämonismus.
 Antinomie 55; s. Spannungen.
 Apologetik 17 f. 21. 39. 52.
 259. 263. 286. 290 f. 307.
 322. 324.
 Apologie 32. 42. 185. 209.
 Apostolikum 12. 14 f. 74.
 85. 165. 174.
 apriori 246. 289 f.
 Arminianer 145. 148.
 articuli fundamentales 14.
 articuli mixti 75. 100.
 Ästhetisches Gebiet 53. 62.
 127. 181 f. 238. 258 ff. 263.
 269 ff. 278. 286 f. 292.
 294. 296 ff. 300 f. 312.
 321. 323.
 Athanasianisches Symbol 33.
 192.
 Auferstehung 116. 119 f.
 Auferstehung Jesu 166 f.
 Aufklärung 8. 39. 54. 58.
 64. 100. 111 f. 121. 135.
 145 f. 148. 210. 224. 229.
 234. 244. 252. 304. 319. 327.
 Augsburg. Bekenntnis 31 f.
 33. 100. 123. 140. 169.
 173. 178. 185. 190. 193. 208.
 Autorität 10 f. 31 ff. 38. 40 f.
 50 ff. 252. 325.
- Barmherzigkeit Gottes 98.
 Bekenntnisschriften 19 f. 23 f.
 25. 51. 201; s. Augsburg.
 Bekenntnis, Apologie, Kat-
 chismus, Konkordienfor-
 mel, Schmalk. Art.
 Beruf Christi 148 ff. 160 f.
 Beweise s. Gott und Unsterb-
 lichkeit, Wahrheit.
 Bewußtsein, frommes 8. 21 f
 34. 39. 73.
 Bibliizismus 7. 13. 19 ff. 25.
 45 f. 50. 102 f. 168. 179 ff.
 186. 222. 307 f.
 Buddhismus 113. 132. 136.
 222 f. 236 f. 239. 244 f.
 251.
 Buße 121. 128. 152. 184.
 Calvinismus 114. 140 ff. 161.
 173. 175. 179. 185 ff. 209.
 318; s. Puritaner.
 Chalcedonense 140
 Chiliasmus 115 f.
 Christentum (Wesen) 3. 14.
 17. 73. 226. 255 f. 260.
 285 f. 326.
 Christian Science 328.
 Christozentrismus 74. 76 f.
 Christusmythik 117. 119. 168 f.
 236 ff.
 communicatio idiomatum
 141 f. 158.
 concursus 86 f. 304. 313.
 conservatio 176.
 conversio 176. 209.
- Deismus 88. 94. 310. 316. 326.
 Determinismus 37.
 Dogma 10 f. 13. 19 ff. 277. 314.
 Dogmatik 7. 10 f. 25.
 Dualismus 58. 60. 85. 93.
 108. 112 f. 133 f. 214 f.
 220. 231. 261. 276. 286.
 295. 299. 324. 327 f.
- Ebenbild Gottes 116. 122.
 Eigenschaften Gottes 77 f.
 Empirismus 261 ff.
 Engel 102 f. 135. 200.
 Enthusiasmus 50. 65. 269.
 271.
 Entwicklung 197. 247 ff.
 253 ff. 299 ff. 313. 315.
 317.
 Erbsünde 123 ff. 129 ff. 134.
 165. 187. 295. 299.
 Erfahrung 39 f.; s. Bewußt-
 sein, Erlebnis.
 Erhaltung 84. 86 f. 126.
 304. 313. 316.
 Erhöhung Christi 142. 162.
 165 ff.
 Erkenntnis, religiöse 10 ff.
 15 f. 23 f. 49 ff. 62. 65 ff.
 76 ff. 106. 217. 227. 278 f.
 Erkenntnistheorie 66 ff. 87.
 111 f. 246. 262. 268. 279.
 289 f. 324 f.
 Erlanger Theologie 21. 146.
 186. 196. 209.
 Erlebnis 22. 29. 40. 46 ff.
 313.
 Erleuchtung 65. 75. 175 f.
 Erlösung 30. 48. 72 f. 109 ff.
 135 ff. 170. 193. 197. 215.
 226 f. 239 f. 242 f. 250.
 252. 267 f. 270 ff. 274 ff.
 277. 283 f. 298 f. 314 f.
 321; s. Mittler.
 Erlösungsreligion 113. 227.
 Erwählung 198 ff.
 Eschatologie 58. 75. 89.
 115 ff. 158 f. 176. 232.
 257 f. 295 f. 300. 314.
 Eudämonismus 60 f. 110.
 128. 153. 228. 231 f. 243 f.
 250 f. 261. 315 f. 327 f.; s.
 anthropozentrisch.
 Ewigkeit 83. 87. 89 f. 115.
 118. 120. 160. 164. 171.

- Gegefeuer 116. 258.
 Freiheit 55. 87. 91. 101.
 104. 111. 119. 124. 128 ff.
 134. 169. 177. 199 ff. 205.
 234. 267. 269. 271. 273 f.
 280. 286. 306. 309. 311.
 313. 317. 325.
- Gebet 24. 38. 54 f. 57. 60. 81.
 161. 174. 232. 239. 242. 309.
 Geduld Gottes 98.
 Gefühl 35. 40. 54. 56. 279 f.
 289.
 Geist 101. 111 f. 119. 121.
 216 f. 244. 258 f.
 Geist, hlg. 30. 44. 51 ff. 55.
 67. 76. 117. 163 ff. 168 ff.
 191 ff. 231. 233. 281. 316.
 319.
 Gemeinde 44 ff. 100. 102.
 114. 143. 147. 150. 158.
 171 ff. 179 ff. 211. 250.
 Gemeinschaft 114. 121. 128.
 221. 242. 252. 267. 272.
 275 f. 282. 312. 315. 318.
 328 f.
 Gemeinschaftsbewegung 174.
 177.
 Genugtuung 144 f.
 Gerechtigkeit Gottes 93. 95.
 97. 143 ff. 201 ff. 207 ff.
 Geschichte 49. 56. 108. 114.
 122. 135 ff. 146 ff. 158.
 160. 174. 197. 215 ff. 232.
 233. 247. 251 f. 252 ff. 255.
 262. 267 f. 289. 301 ff.
 305. 309. 312 ff.
 Gesetz 152. 177. 183. 266 f.
 273. 302.
 Gewissen 275.
 Gewißheit, rel. 21. 33. 39 ff.
 68. 197 f. 202. 211. 254.
 260. 309. 322 f.
 Glaube 8 ff. 12 f. 14 f. 19.
 22 f. 29 ff. 112 f. 176.
 205 ff. 216. 252. 312 ff.
 321. 329.
 Glaubensgedanke 9. 16. 213.
 216. 226.
 glorificatio 176.
 Gnade 30. 33 f. 98. 123 f.
 143 ff. 172. 175. 178 ff.
 198 ff. 269. 273 f.
 Gnadenmittel 158. 168. 178 ff.
 Gottesbegriff 75 ff. 113. 224.
 233. 235. 244. 246. 263.
 277 f. 288 f. 304. 316 ff.
 323. 328.
- Gottesbeweise 39. 66. 76.
 245 f. 290 ff. 318 f.
 Gotteskindschaft 38. 54. 120.
 169 f. 276.
 Gottheit Christi 139 ff. 146 ff.
 162 f. 174. 277.
 Güte Gottes 99 ff.
- Heil s. Erlösung.
 Heiligenverehrung 45.
 Heiligkeit Gottes 80 ff. 97 f.
 102 ff. 309. 315 ff.
 Heiligung 75. 175 ff. 193.
 197. 209 f.
 Heilsaneignung s. ordo sa-
 lutis.
 Heilsglaube 32. 59 ff. 79 ff.
 95. 109 ff.; s. Erlösung.
 Heilsordnung s. ordo sa-
 lutis.
 Himmelfahrt Christi 165 f.
 Historische Kritik 20. 42. 46 ff.
 66. 85. 136 ff. 160. 163 ff.
 173. 307. 310.
 Historische Theologie 1. 11.
 25. s. Hist. Kritik.
 Hoffnung 117. 120 ff. 126.
 159.
 Hohepriesterliches Amt Christi
 144 ff. 149 ff. 154 ff. 208.
 Höllenfahrt Christi 16. f.
 Hypothese 219. 266.
- Idealismus 34 f. 40 f. 59.
 107 f. 136. 253. 256. 261 ff.
 277. 281. 287. 290 ff. 316.
 326 f.; s. Erkenntnistheorie,
 Philosophie, Spekulation.
 Illusionismus 59. 110. 226.
 241. 245 f. 277. 324 f.
 Immanenz 88. 114. 172.
 232 f. 268. 282. 287. 316 ff.
 328 f.
 Individualismus 12 f. 21 ff.
 35. 38. 43 ff. 63. 107. 158.
 171. 191. 247. 272.
 Individualität 281 ff.
 Inspiration 20. 51 ff. 65.
 175. 180 ff. 231.
 Intellekt s. Logisches Gebiet.
 intercessio Christi 144. 167.
 Intuition 49. 67 f.
 Islam 136. 228 ff. 240.
- Judentum 115. 119. 121. 128.
 136. 154. 225 f. 228 ff.
 Jungfräuliche Geburt Jesu
 164.
- iustitia civilis 124.
 iustitia originalis 115.
 123 f.
- Katechismus 29 f. 44. 66.
 85 f. 128. 171 f. 175. 193.
 Katholizismus 12. 14. 29 ff.
 37. 39. 42. 44. 50 ff. 65.
 97. 103. 111. 115. 123.
 126. 132 f. 139. 143. 168.
 172 ff. 177 ff. 187 ff. 207.
 215. 235 f. 251. 256. 272 f.
 295. 314.
 Kenosis 142. 146 f.
 Kirche 29. 31 f. 44 ff. 50 f.
 172 ff. 251. 314.
 Köhlerglaube 32.
 Konfessionalismus 19 ff. 34.
 210; s. Luthertum, Cal-
 vinismus.
 Königliches Amt Christi 144.
 149 ff. 157 ff. 170. 172.
 Konkordienformel 175. 183.
 Kontingenzt 265. 309. 311.
 Kreaturgefühl 37. 84. 93 f.
 98. 112. 127. 153 f. 198 ff.
 206. 267. 270.
 Kritizismus 262 f. 323, s.
 Idealismus, Erkenntnis-
 theorie.
 Kultur 121. 126 f. 159. 181.
 211. 222. 244. 248 f.
 276 f. 293 f. 297 f. 312. 329.
- Langmut Gottes 98.
 Leben 54 ff. 117 ff. 301 ff.
 313 ff. 321.
 Liebe 70. 82. 96 ff. 105.
 113. 121. 153. 160. 178.
 238. 240. 252. 304. 314 f.
 320. 328 f.
 Logisches Gebiet 53. 62. 127.
 219 f. 235. 258 ff. 264 ff.
 277 f. 286. 291. 300 f.
 323, s. Wissenschaft, Philo-
 sophie.
 Luthertum 114. 124. 140.
 142. 161. 173. 179. 189. 318;
 s. Konfessionalismus, Neu-
 luthertum.
- Mannigfaltigkeit der Reli-
 gion 63 ff. 247. 260. 285 f.
 Materialismus 261.
 Metaphysik 30. 40 f. 77. 88.
 107. 109. 196. 235. 238.
 248. 252. 262. 263. 266.
 277. 284. 311. 316. 319. 321.

- Mission 223. 243. 257.
 Mittler 48 f. 106. 135 ff.
 170. 179; f. Erlösung.
 Mitwirkung f. concursus
 Monismus 85. 114. 133. 261.
 295. 316. 327.
 munus triplex f. Ämter
 Christi.
 Mystik 21. 36. 38. 41 f. 44.
 56. 97. 107. 109. 112. 115.
 132. 135. 139. 148. 170 f.
 181. 185. 194 f. 225. 228.
 235 ff. 247. 249 f. 251.
 256. 261. 282. 285; f.
 unio mystica.
 Nähe Gottes 33. 94 ff. 105 f.
 309. 315 ff.
 Natur 48. 51. 53 f. 57 ff.
 63. 81. 100 f. 104 f. 108.
 114. 119. 122 ff. 125 f.
 159. 197. 216 f. 219. 242 f.
 262. 267. 274 f. 281.
 293 ff. 312. 315 ff. 327.
 Natürliche Religion (Offen-
 barung, Theologie) 7. 10.
 39. 51 ff. 66. 79. 215. 224.
 235. 240. 244. 252. 305.
 319.
 Naturwissenschaft f. Wissen-
 schaft, Weltbild 217 ff.
 300 ff. 311.
 Neukantianismus 262. 278 f.
 Neulutherium 186 f. 189.
 Neuplatoniker 58. 76. 107.
 235 ff.
 Obedientia activa, passiva
 145. 209.
 objektiv 262 f. 277. 283.
 299 f. 322 ff.
 Offenbarung 8. 10 f. 22. 29 ff.
 46. 49 ff. 65 f. 75. 80 f.
 103. 106. 144. 149 f. 152 ff.
 180 ff. 196 f. 225 f. 231 ff.
 239 ff. 246 f. 250. 252.
 255 ff. 264 ff. 269 f. 273 f.
 283 f. 298 f. 314. 321.
 Okkultismus 40. 71. 325.
 ordo salutis 31. 36. 54.
 65 f. 75. 146. 169. 175 f.
 209.
 Panentheismus 316. 318.
 Pantheismus 108. 132. 238.
 270 f. 316 ff.
 Parusie 115 f. 122.
 Pelagianismus 133 f.
 Persönlichkeit 90. 114. 119.
 128. 132. 152. 161. 178.
 234. 238. 245. 250. 252.
 267. 272. 275 f. 282. 309.
 312. 315. 317 f. 325. 329.
 Persönlichkeit Gottes 80.
 103 ff.
 Phänomenologie 262.
 Philosophie 1 f. 12. 17 f. 22.
 40. 67. 80. 107 f. 214 f.
 225. 228. 233 ff. 247. 249 ff.
 255. 259 ff. 268. 285. 289 f.
 296. 300 ff. 311 ff. 322, f.
 Erkenntnistheorie, Ide-
 alismus, Spekulation.
 Dietismus 7. 43 f. 58. 65.
 77. 143. 146. 168. 175.
 209 f. 215. 234. 251. 263.
 Positivismus 261. 277. 323.
 326 f.; f. Agnostizismus.
 Postulat 51. 89. 266. 280.
 Prädestination 19. 37. 75.
 81. 122. 173. 191. 197 ff.
 258. 316.
 Präexistenz Christi 162 ff.
 Pragmatismus 114. 322.
 Primitivreligion 222. 227 f.
 230. 241 ff. 245. 247. 250.
 Propheten 24. 62. 153 f. 160.
 169. 213 f. 228 ff. 240 f.
 244. 247. 249 ff. 255. 276.
 285. 326.
 Prophetisches Amt Christi 144.
 149 ff.
 Puritaner 60. 202, f. Calvi-
 nismus.
 Rationalismus 7. 14. 37. 49.
 59. 67.
 Realismus 261. 263.
 Rechtfertigung 14. 19. 31.
 33. 75. 172. 175. 191. 204 ff.
 284. 299. 321.
 Reformierte f. Calvinismus.
 regeneratio 176. 209.
 Reich Gottes 73. 115. 117 f.
 121 f. 148. 158 ff. 211. 276.
 314 ff. 321. 329.
 Religion (Wesen) 2 f. 15 f.
 17. 228. 238. 241. 243 ff.
 250 ff. 253. 260 ff. 274.
 277 ff. 287 ff. 317. 325 ff.
 Religionsgeschichte 1 ff. 8. 15 f.
 47. 59 f. 80. 94. 98 f. 169.
 183 f. 193. 213 ff. 222 ff.
 245 f. 247 ff. 311.
 Religionsphilosophie 2 ff. 15 ff.
 69. 77.
 Religionspsychologie 1 ff. 8.
 11. 14. 22. 40. 54 f.
 renovatio 176.
 Sakrament 29. 112. 158. 168.
 172 f. 179. 295. 299.
 sanctificatio f. Heiligung.
 Schmalkaldische Artikel 193.
 Schöpfung 84 ff. 90. 113. 126.
 132. 193. 197. 226. 239 f.
 242 f. 250. 267 f. 271 f.
 275 ff. 280. 283 f. 295 ff.
 303 f. 312 ff. 321.
 Schöpfungsbericht 84 ff. 303.
 Schuld 124 f. 130 ff. 143 ff.
 149 f. 154 f. 187. 190. 206.
 Seele 118. 134. 282 f. 313. 319.
 Seligkeit 92. 117. 120 f. 149.
 175.
 Sittlichkeit 17 f. 38. 41. 53 f.
 60 ff. 68. 80. 91 ff. 106 f.
 111. 114. 127 ff. 133. 152 ff.
 176. 211. 230 ff. 250. 258 ff.
 263. 272 ff. 278 f. 284. 28 f.
 291 f. 294. 296 ff. 303. 306.
 314. 317. 323. 328 f.
 Skeptizismus 261.
 Sozianer 145 f. 148. 209.
 Spannungen im Glauben 13 f.
 37. 40. 48. 55 f. 57. 71.
 79. 101. 106. 161. 173.
 176. 215. 232. 250. 262.
 285. 289. 295. 310. 313. 320.
 Spekulation 8. 146 f. 162.
 194 ff. 233. 252. 263. 268.
 277. 289. 300 f. 319 f.
 Stände Christi 142 f.
 Stellvertretung 145. 149. 154.
 157. 163.
 Stetigkeit Gottes 89.
 Stoizismus 99. 126. 234. 236.
 270.
 Strafe Gottes 95. 99. 131.
 Subordinatianismus 195.
 Sünde 93. 122 ff. 177. 215.
 254. 267. 278. 285. 295 f.
 305 f. 320. 327 f.
 Sündenfall 116. 122 ff.
 Symbolik 12. 17.
 Symboloideismus 69.
 Synergismus 134, f. Freiheit.
 Synkretismus 14. 223. 229.
 249. 251.
 Taufe 184 f. 187.
 Taufendjähriges Reich f. Chi-
 kasmus.

- testimonium spiritus sancti 20. 46. 51. 65. 168. 181.
 Teufel 67. 112. 134. 165 f.
 Theodizee 81. 101. 306. 327 f.
 theozentrisch 60. 74. 81 f. 109 ff. 190 f. 205. 231. 251. 315 f.; s. anthropozentrisch.
 Transsubstantiation 189.
 Transzendenz 231 f. 278 f. 282. 284 f. 316 ff. 326.
 Treue Gottes 98.
 Trinität 75. 139. 162 f. 168. 191 ff. 233. 252. 319.

 Übel 126. 156. 327 f.
 Ubiquität 189.
 Unbedingtheit 82 f.
 unio mystica 36 f. 75. 176. 209.
 Unsterblichkeit 39. 53. 118 ff. 124. 224. 244 f. 313.
 Unsterblichkeitsbeweise 118.
 Unveränderlichkeit Gottes 89.
 Urbild (Jesus) 147 f. 162 f. 253.
 Urstand 115 ff. 122 ff. 295 f.

 Verdammnis 117. 132. 200 ff.
 Verdienste 133. 207. 273.
 Vergebung 131 ff. 174.

 Vernunft 10. 41. 51. 53. 66. 75. 79. 83 f. 90 ff. 94. 100 ff. 266. 276. 280 f. 290 f. 305. 317. 320 f.
 Versöhnung 54. 131 f. 149 f. 156 ff.
 Vertrauen 31 ff. 34. 37 f. 44.
 vocatio 176.
 Vollendung 120. 122.
 Vollkommenheit des Christen 177 f.
 Vollkommenheit Gottes 92 f.
 Vorsehung 54. 98 ff. 105. 126. 159. 204. 232. 234 f. 304. 315 f. 328.

 Wahrheit 92. 266. 268. 322 ff.
 Wege der Gotteserkenntnis 76.
 Weisheit Gottes 91.
 Welt 15 f. 19 f. 56 ff. 60 ff. 64. 74 ff. 92. 114. 159 f. 176. 197. 213 ff. 232. 240. 258. 293 ff. 316.
 Weltanschauung 9. 15 f. 19 f. 39. 41. 101. 197. 213 ff. 247 f. 260 f. 321.
 Weltbild 7. 15 f. 46. 84 f. 103. 124. 215 ff. 238. 247. 302, s. Wissenschaft.
 Weltgrund 107 f. 234. 277. 316.
 Weltregierung 100. 102. 316.

 Werke 128. 175.
 Wertphilosophie 262, s. Philosophie, Idealismus.
 Werturteil 66. 68.
 Widerspruch s. Spannungen.
 Wiederbringung aller 203.
 Wiedergeburt 42 f. 55. 75. 174. 210. 312.
 Wiederverkörperungslehre 134. 203. 258.
 Wirklichkeit 9, 15 f. 41. 46. 48. 62 f. 67. 83. 125. 127. 137. 152 ff. 217. 238. 252. 261 f. 265 f. 269 f. 291. 293. 323. 327, s. Welt.
 Wissenschaft 1. 7. 10. 18. 84 f. 165. 217 f. 248. 252. 255. 260. 267. 286. 293. 296 ff. 314 f. 325, s. historische Kritik, Naturwissenschaft, Philosophie, Weltbild.
 Wort Gottes 30 ff. 50. 65. 179 ff. 186.
 Wunder 42 ff. 112. 160. 179. 232. 252. 306 ff. 312 f. 315 f. 325.

 Zeit 87. 89 f.
 Zorn Gottes 81. 94. 117. 131.
 Zulassung 101.
 Zweinaturenlehre 140 ff. 162.
 Zwischenzustand 116.

Die **Sammlung Töpelmann** will in ihrer Ersten Gruppe: der Theologie im Abriss, knappe, klare, lesbare Handbücher bieten, die zunächst den heimgekehrten Studierenden das Zurückfinden zu ihrer Arbeit erleichtern und sie im baldigen Abschluß ihres Studiums unterstützen sollen.

Sie wird sich aber auch ebenso brauchbar für schon geprüfte oder bereits angestellte Herren erweisen, die, durch den Krieg aus ihrem Beruf gerissen, ihre Kenntnisse gern wieder befestigen möchten. Das Bedürfnis danach, schon vor dem Kriege bei manchem Pfarrer und Religionslehrer rege, wird sicher von jedem Kriegsteilnehmer, nicht minder aber von vielen Daheimgebliebenen heute nur noch um so stärker empfunden werden.

Die Bände geben zugleich ein Bild von dem augenblicklichen Stande der Forschung, wie es seit geraumer Zeit nicht mehr geboten worden ist, und weisen überall auf die Probleme hin, zu eigener Mitarbeit anregend und einladend.

Geplant sind 6 Bände von je 20–25 Bg. Umfang zu mäßigem Preise:

- * Einführung in das AT von Johs. Meinhold in Bonn
- * Einführung in das NT von Rudolf Knopf in Bonn
- * Grundriß der Glaubenslehre von Horst Stephan in Marburg
- * Grundriß der Sittenlehre von Emil W. Mayer in Gießen
- * RG auf Grund der Konfessionskunde von Erwin Preuschen†
- * Grundriß der Praktischen Theologie von Martin Schian in Gießen

* bereits erschienen. Über Mayer, Preuschen und Schian siehe am Fuß der nächsten Seiten!

★ **Taschenwörterbuch zum Griechischen NT** ★
von E. Preuschen. 11 doppelspaltige Bogen. Gebunden 4 M.

Unter Fortlassung aller Belege bietet es für jede Stelle eine passende Übersetzung. In übersichtlicher Gliederung ist der verschiedenartige Sprachgebrauch kenntlich gemacht. Ungeübte werden die Analyse schwieriger Verbalformen begrüßen.

In Vorbereitung befindet sich: **Hebräisch-Aramäisches Taschenwörterbuch zum Alten Testament**
von Professor D. Dr. Georg Beer, Heidelberg
Höchstumfang 25 Bogen

Über Band 1 und 2: Meinhold und Knopf, siehe die beiden nächsten Seiten!

Einführung in das Alte Testament

Geschichte, Literatur und Religion Israels

von

Prof. **D. Johannes Meinhold** Bonn

VIII, 316 S. — Preis: Geheftet M. 10.—, gebunden M. 12.50

Inhaltsverzeichnis:

Erster Teil: Die Entstehung des Alten Testaments

Allgemeine Bemerkungen

1. Kap.: Der alttestamentliche Kanon — 2. Kap.: Der Text des Alten Test.

Zweiter Teil: Geschichte und Literatur Alt-Israels bis zur Reichstrennung

— Einleitende Bemerkungen über die Quellen

1. Kap.: Die vorisraelitischen Bewohner — 2. Kap.: Israels Geschichte bis zur Königswahl — 3. Kap.: Das Königtum des ungeteilten Reiches

Dritter Teil: Die Geschichte der getrennten Reiche

1. Kap.: Von der Reichstrennung bis zum Sturz der Omriden
Politische Geschichte — Elias, Elisa, Rehobiter, Naziräer

2. Kap.: Vom Sturz der Omriden bis zum Fall Samariens
Politische Geschichte — Die Jahwisten, Amos, Hosea

3. Kap.: Vom Fall Samariens bis zur Eroberung Jerusalems
Politische Geschichte — Jesaja — Micha — Nahum — Der Elohist — Das Deuteronomium — Die deuteronomische Geschichtsschreibung — Jeremia — Sefanja — Habakuk

Vierter Teil: Das babylonische Exil

1. Kap.: Die äußeren Verhältnisse — Die Lage in Judäa — Das babylonische Weltreich — Die Juden in Babel

2. Kap.: Geistige Strömungen — Die Geschichtsschreibung — Heiligkeitsgesetz — Ezechiel — Deuterosefaja — Kleinere namenlose Orakel und Dichtungen

Fünfter Teil: Unter persischer Herrschaft

1. Kap.: Die Quellen — (Haggai, Sacharja, Tritojesaja, Maleachi, Joel, Esra-Nehemia-Chronik) — Das persische Weltreich und die Juden — Die äußere Geschichte der jüdischen Gemeinde (Die erste Heimkehr, Von Serubabel bis Esra und Nehemia, Esra und Nehemia)

2. Kap.: Geistige Strömungen (Die messianische Hoffnung, Der Priesterkodex, Entstehung, Zusammenfassung, Zusammenschluß der Thora, Die heilige Schrift) — Die jüdische Literatur in der Perseerzeit (Parsismus und Judentum, Die Weisheit, Weisheitsliteratur, Die Psalmen, Ruth, Jona)

Sechster Teil: Die Diadochenzeit

1. Kap.: Von Alexander bis auf Antiochus den Großen — Die syrische Herrschaft

2. Kap.: Hellenismus und Judentum (Achikargeschichte, Tobit, Jesus Sirach) — Literatur (Worte auf Alexander, Apokalypht. Literatur, Das Buch Esther, Das Buch Judith, Der Prediger Salomos, Das Hohelied)

Die Sittenlehre von D. E. W. Mayer, ord. Prof. in Gießen (früher Straßburg), darf wohl für das Sommer-Semester 1921 versprochen werden.

Der Grundriß der Praktischen Theologie von D. Martin Schian, ord. Prof. in Gießen, wird noch im Winter-Semester 1920 gedruckt, so daß das Buch zum Sommer-Semester fertig vorliegen kann.

Einführung in das Neue Testament

Bibelkunde des Neuen Testaments
Geschichte und Religion des Urchristentums

VON

Prof. **D. Rudolf Knopf** Bonn

XII, 394 S. — Geheftet M. 11.40, gebunden 14 M.

Inhaltsverzeichnis:

Erster Teil: Die Sprache des Neuen Testaments

Der Hellenismus und seine Weltsprache. Die griech. Gemeinsprache und das NT.
Literatur und Hilfsmittel zur ntlichen Philologie

Zweiter Teil: Der Text des Neuen Testaments

Einleitung. Aufgabe und Methode der Textkritik

1. Kap.: Die handschriftliche Überlieferung des griechischen NT.s — 2. Kap.:
Die altkirchlichen Übersetzungen des NT.s — 3. Kap.: Die ntlichen Zitate
der Kirchenväter — 4. Kap.: Die Geschichte des gedruckten Textes — 5. Kap.:
Das Problem des ntlichen Textes

Dritter Teil: Die urchristliche Literatur

Der Bestand und seine Probleme

1. Kap.: Die Briefliteratur — 2. Kap.: Die Erzählungsbücher — 3. Kap.: Die
Apokalypsen — 4. Kap.: Kirchenordnung und Predigt — 5. Kap.: Die
ältesten Apologeten

Vierter Teil: Der Kanon des Neuen Testaments

Das Problem der Kanongeschichte

1. Kap.: Entstehung des ntlichen Kanons — 2. Kap.: Der Abschluß der
Kanonbildung in den einzelnen Teilen d. Kirche

Fünfter Teil: Neutestamentliche Zeitgeschichte

1. Kap.: Äußere Geschichte des Judentums im Zeitalter des NT.s — 2. Kap.:
Religion des Judentums im Zeitalter des NT.s — 3. Kap.: Griechentum

Sechster Teil: Die Anfänge des Christentums

I. Jesus. Sein Leben und seine Predigt

II. Das apostolische Zeitalter — Abgrenzung, Quellen, Chronologie d. Urchristent.

1. Kap.: Die Urgemeinde — 2. Kap.: Paulus und die Heidenmission

III. Die nachapostolische Zeit — 1. Kap.: Das Judenchristentum — 2. Kap.:
Die Heidenkirche von 70 bis 150

Die angekündigte Kirchengeschichte auf Grund der Konfessionskunde aus der Feder Prof. D. Preußens kann leider nicht mehr in Aussicht gestellt werden, weil sich in seinem Nachlaß nicht einmal Vorarbeiten dazu haben auffinden lassen. Geplant ist jetzt die Zerlegung des Bandes in eine Kirchengeschichte und eine Symbolik; über deren Übernahme schweben noch Verhandlungen mit namhaften Gelehrten.

Horst Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche. 1907. 140 S. 2.60 M. „Die Aufgabe hat noch keiner mit annähernd gleichem Geschick durchgeführt.“ Theologisches Literaturblatt.
Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus. 1911. 50 S. 1.20 M. Eine sehr interessante Auseinandersetzung mit Rothe, Sell u. Troeltsch.

W. Herrmann (Marburg): Offenbarung u. Wunder. 1908. 71 S. 1.40 M.

H. Hoffmann (Bern): Der neuere Protestantismus und die Reformation. 1919. 62 S. 2 M. Diese trotz ihrer Kürze nach vielen Seiten blickende und durch wertvolle Literaturcharakteristiken in den Anmerkungen bereicherte Schrift handelt von dem Unterschied zwischen dem Alt- und dem Neuprotestantismus.

A. V. Müller (Rom): Luthers theologische Quellen. 1912. 260 S. 5 M. „Der durch Denifle zur dringlichsten der Lutherforschung gewordenen Aufgabe, Luthers Verhältnis zum M-A zu bestimmen, ist hier mit Originalität und Energie nahegetreten worden.“
Hist. Ztschr.

Schleiermacher: C. Clemen (Bonn): Schl.s Glaubenslehre in ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Zukunft. 1905. 144 S. 3 M.

H. Mulert (Kiel): Schl.s geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie. 1907. 100 S. 2.50 M.

E. Fuchs (Eisenach): Schl.s Religionsbegriff und religiöse Stellung 3. Zt. der ersten Ausgabe der Reden (1799–1806). 1901. 108 S. 2 M.

Johs. Bauer (Heidelberg): Schl. als patriotischer Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalen Erhebung vor 100 Jahren. Mit einem Anhang von bisher ungedruckten Predigtentwürfen Schl.s. 1908. 376 S. 10 M.

Quellenhefte zur Geschichte des neueren Protestantismus:

Spaldings Bestimmung des Menschen (1748) u. Wert der Andacht (1755). Mit Einleitung neu hrsg. von H. Stephan. 1908. 44 S. 1 M.

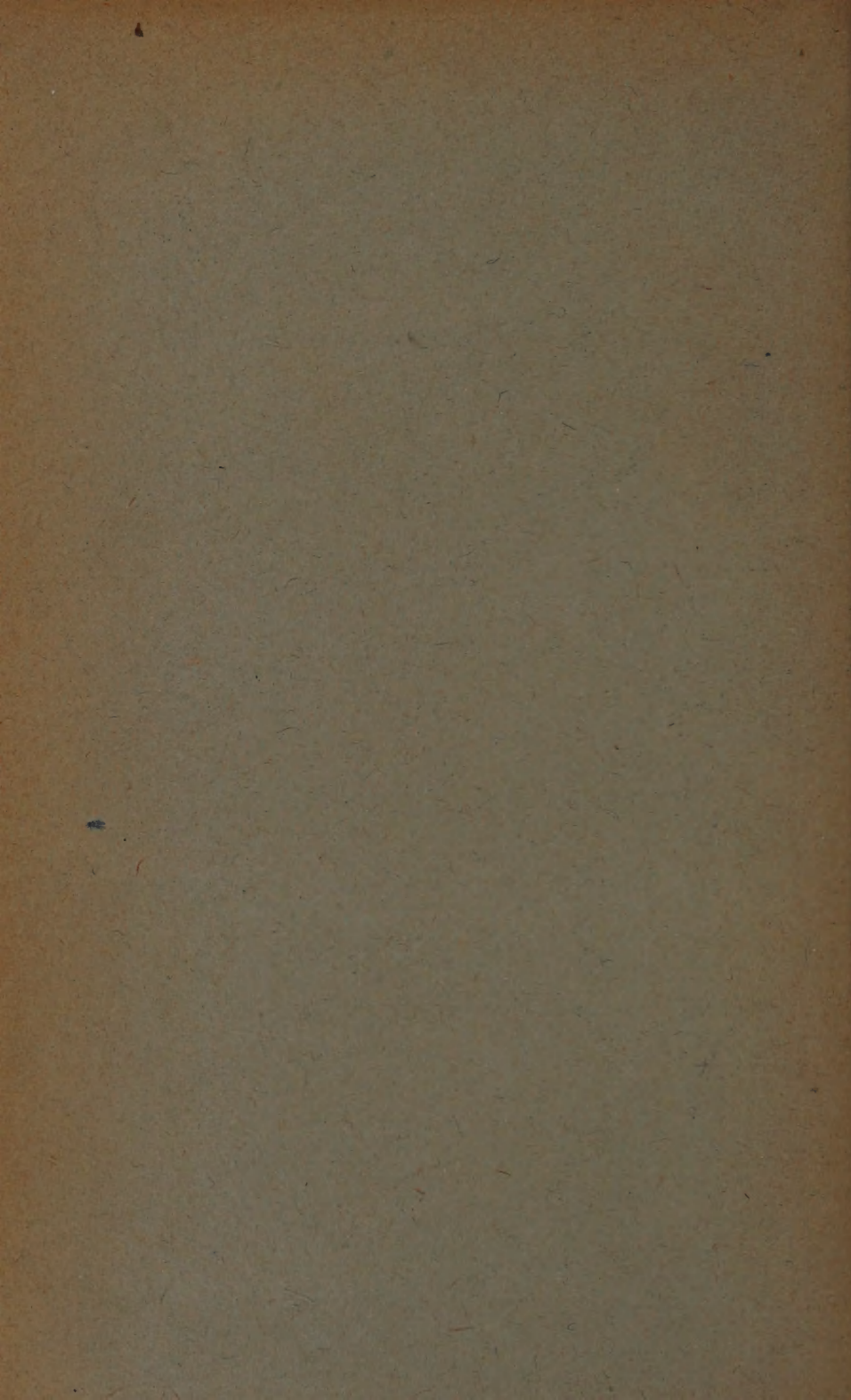
Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke. Neu hrsg. m. einer Einltg. u. Anmerkungen von H. Mulert. 1908. 68 S. 1.40 M.

John Toland's Christianity not mysterious (1696). Übersetzt von W. Lunde. Eingeleitet u. unter Beifügung v. Leibnizens Annotatiunculæ (1701) hrsg. von L. Zscharnaek (Berlin). 1908. 155 S. 3 M.

John Locke's Reasonableness of Christianity (1695). Übersetzt von C. Windler. Mit einer Einltg. hrsg. von L. Zscharnaek (Berlin). 1914. 208 S. 5 M.

Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherburn. Auszüge aus De veritate (1624) und De religione gentilium (1663), mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von H. Scholz (Kiel). 1914. 100 S. 3 M.

Auf den vorhergehenden 3 Seiten ein Gesamtplan der Sammlung Töpelmann!



97673

BT
75
S76

97673

Stephan, Horst
Glaubenslehre

DATE	ISSUED TO
MR 5 '69	

Stephan
Glaubenslehre

**THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA**



PRINTED IN U.S.A.

